

الشباب

العمر من منظور التاريخ الثقافي

ترجمة

د. شحدة فارع

روبرت بوغ هاريسون

الشباب

العمر من منظور التاريخ الثقافي

ترجمة د. شحدة فارع

بيانات الفهرسة أثناء النشر

BF724.2 .H373125 2019

Harrison, Robert Pogue

الشباب: العمر من منظور التاريخ الثقافي / تأليف روبرت بوغ هاريسون ؛ ترجمة شحدة فارع. - ط. 1. - أبوظبي : دائرة الثقافة والسياحة، كلمة، 2019.

272 ص. ؛ 21 سم.

ترجمة كتاب: Juvenescence: A Cultural History of Our Age

تدمك: 978-9948-38-871-5

1- الشباب- علم النفس. 2- السن- فلسفة. أ- فارع، شحدة. ب- العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي:

Robert Pogue Harrison

Juvenescence: A Cultural History of Our Age



ص.ب: 94000 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، Info@kalima.ae هاتف: 579 5995 2 971+





الشباب

العمر من منظور التاريخ الثقافي

إلى *أندريا نايتنجيل*

المحتويات

المقدمة

يسعى هذا الكتاب للإجابة عن سؤال بسيط جوابه ليس بسيطًا: كم عمرنا؟ يعود الضمير في عمرنا - الـ«نا»- على أولئك الذين ينتمون إلى عصر الشباب الذي بدأ في أمريكا في فترة ما بعد الحرب وتوسع تدريجيًا باتجاه الشرق متجهًا بعكس الانجراف الغربي للحضارة الذي سماه القدماء «نقل الحكم» (translation imperii).

ولا يمكننا الخوض في الإجابة عن هذا السؤال من دون التعمق في نظرية عمر الإنسان بكل دقائقها المذهلة؛ فبجانب امتلاكنا عمرًا بيولوجيًا وتطوريًا وجيولوجيًا، فإن البشر يمتلكون كذلك عمرًا ثقافيًا استنادًا إلى حقيقة أنهم ينتمون إلى تاريخ سبق وصولهم إلى الأرض وسيبقى بعد رحيلهم عنه. ونحن بني البشر كبقية الأحياء بكل صورها نمرُّ بمرحلة الشيخوخة، إلا أن الحقبة التاريخية التي ولدنا فيها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بكيفية تحقق هذه العملية حتى على المستوى البيولوجي. فنحن نوع من الأحياء التي قد حولت التطور إلى ثقافة والثقافة إلى تطور. ولذلك، فإن سؤالًا ظاهره بسيط - كم عمرنا؟- يضعنا في زاوية غير مألوفة، إذ نجد أنفسنا بين كل أشكال الحياة على سطح الأرض فرادى لا نظراء لنا.

قد أثّرت الثقافة التطورية تأثيرًا مفْرِطًا- في الوقت الحاضر- مما جعلها تعمل على تغيير نوعنا الفصائلي بطرائق جوهرية حتى إذ نحن الآن نتحدث. ومن ناحية جينية، فإن البشر لم يتغيروا خلال بضعة آلاف من السنين التي خلَت، أو هكذا قيل لنا، إلا أنك قد ترى أن المرأة التي تبلغ من العمر ثلاثين سنة في صالات التنس في سان دييغو تبدو كما لو أنها ابنة المرأة في رواية بلزاك «امرأة في الثلاثين» لا أختها. وفي الكتاب السنوي للكُلية التي درس فيها أبي، أرى وجوهًا يعلو قسماتها النضج الكامل لم أرَ لمثلها نظيرًا فيمن قابلت من زملائي من طلبة البكالوريوس. وفي العصور الأكثر قِدمًا، بدا الصبية ذوو الاثنتي عشرة سنة كالبالغين الصغار؛ فقد تركت أعماق الزمن على وجوههم أثرًا. وتجد على النقيض من ذلك أنّ أكثر وجوه هذا العالم تظل جامدة غِرة حتى وهي تتقدم في السن، فلا تنحفر عليها آثار النضج والكهولة جلية كما هو حال المسنين من

الثقافات والعصور التاريخية الأخرى. ولا يكمن الفرق وحسب في أنظمة غذائنا المحسَّنة وما اكتسبنا من فوائد صحية وقلة تعرضنا للضار من العناصر، بل في التحول الثقافي البيولوجي الكبير الذي يحول أعدادًا كبيرة من الصنف البشري إلى فصائل «أصغر سنًا» - في الشكل والسلوك والعقلية ونمط الحياة وقبل ذلك كله في الرغبات.

كيف يتحقق إشباب كهذا؟ هل ثمة مرتكز بيولوجي في كينونتنا الفصائلية يدعمه؟ كيف يمكننا أن نصبح أصغر - أفرادًا ومجتمعات- حتى ونحن ماضون في المشيخ؟ وما المستقبل الذي يخبئه لنا الإشباب في جعبته؟ إن هذه التساؤلات تغلف السؤال الجوهري الذي يستفسر عن عمرنا من منظور تاريخي. لقد قررت أن أضمّن الأسئلة في نهج متعدد الأوجه يأخذ بالحسبان العوامل البيولوجية والتطورية ذات الصلة مع إبقاء تركيزي الأساسي على الخصائص العامة لثقافة التاريخ الغربي. وفي الحقيقة، فقد وجدتُ من الضروري أن أعرض في هذه الصفحات ما يرقى إلى فلسفة للتاريخ وفلسفة للعمر أيضًا؛ ففي العالم الإنساني يظل العمر والتاريخ مرتبطين ببعضهما بعضًا ارتباطًا وثيقًا.

وهذا الكتاب في أفضل مساعيه متباين التوجه نحو الشباب غير المسبوق الذي يعم الثقافة الغربية والكثير من الثقافات الأخرى. وعلى أقل تقدير فإنني أسعى إلى تحديد المخاطر التي قد ينطوي عليها الشباب مستقبلًا على افتراض أنه سيكون ثمة مستقبل. وفي الوقت الذي يهز فيه عصرنا المسار التاريخي بشدة متزايدة، فإنه قد حوَّل العالم إلى مكان غريب دخيل لكل أولئك الذين لم يولدوا في رحاب صنوف الحداثة- لأولئك الذين لم يولدوا من رحم العصر الجديد، إنْ جاز التعبير. كتب ويستن هيو أودن في بداية قصيدته «شعر هزلي لمواطن مُسنّ»، «إن أرضنا عام 1969 ليست كوكبًا أعدّه كوكبي». إن هذا الشعور بالتجريد من ملكية العالم قد تنامى على نحو أكثر مدى لدى العديد من مواطني كوكب الأرض منذ عام 1969. فليس لدى الشخص المسنّ فكرة عما يعنيه أن تكون طفلًا أو يافعًا أو بالغًا شابًا في عام 2014. وبالتالي، فإنه قلما يكون قادرًا على تقديم أي نصح للشباب عندما يتعلق بوضعهم على سلم النضج ودفعهم للانخراط في نطاق الحياة العامة الذي على عاتق الشباب ستقع مسؤولية إعماره وتسييره في نهاية المطاف أو تحمُّل عواقبه إذا ما فشلوا في ذلك. ولم يتضح بعد ما إذا كان المجتمع الذي يخسر استمراريته بين الأجيال لدرجة كهذه يمكن أن يدوم طويلًا.

ومن الأفكار التي يطرحها هذا الكتاب أن مجتمعنا المهووس بالشباب يشنُّ حربًا على الشباب الذي من المفترض أنه يقدسه ويتوق إليه. وقد يبدو الأمر كما لو أن العالم الآن ينتمي جُلّه إلى الأجيال الأصغر سنًا، بعقلياتهم المتميزة ووسائل التكنولوجيا التي استخدموها، إلا أن الحقَّ أن العمر ككل -سواء أكان ذلك بقصد أم بغير قصد- يحرم الصغار من أكثر ما يحتاجونه الفتاء لكي يزدهروا. فهو يحرمهم من وقت الفراغ والخلوة والمأوى والانفراد التي تعدُّ مصادر لبناء الهوية الشخصية، ناهيك عن الخيال الخلّاق. إنه يحرمهم من التلقائية والتعجب وحرية الفشل. إنه يحرمهم من القدرة على تشكيل صور وعيونهم مغلقة، وبالتالي للتفكير فوق حدود سحر الفيلم والتلفاز وشاشة الكمبيوتر. إنه يحرمهم من إنشاء علاقة موسعة ومجسدة بالطبيعة دونها يستحيل الشعور بالاتصال

بالكون وتظل الحياة في جوهرها بلا معنى. إنه يحرمهم من الاستمرارية من الماضي الذي سيُدعوْن إلى تشكيل مستقبله.

إننا لا نمهد الطريق لازدهار مرحلة الشباب عندما نُصَبيِنُ (نحجّم) رغبات اليافعين بدلًا من أن نرعاها، ومن ثم التركيز على سوء حجمها، ولا عندما نشتت ثبات العالم النسبي الذي تعتمد عليه الهوية الثقافية، ولا عندما نجبر الشباب على أن يعيشوا الحاضر من دون عمق أو كثافة تاريخية. إن النعمة الأكبر التي يمكن أن نمنحها للصغار هي أن نحولهم إلى ورثة التاريخ بدلًا من أن يصبحوا أيتامًا تاريخيًا. وهي أيضًا النعمة الأعظم التي يمكن أن يهبها المجتمع لنفسه، لأن الورثة يرممون التركة بتجديد موروثاتها بشكل خلاق. وأما الأيتام فإنهم إن شعروا بصلة بالماضي فسيكون الماضي لهم بمثابة قارة غريبة يتعذر الوصول إليها. يبدو عصرنا مُصرًا على تحويل العالم ككل إلى دار للأيتام لأسباب لا أحد يفهمها فعليًا وعلى رأسهم مؤلف هذا الكتاب.

ولا يسعى هذا الكتاب لتقديم رؤية مستقبلية؛ فإنني لست بصدد تقديم تنبوءات هنا، ولو كان ذلك على الأقل بسبب طبيعة عصرنا التي تجعل من توقُّع مخرجات الاضطرابات التي يثيرها باستمرار أمرًا مستحيلًا. وفي الوقت الحاضر، لا يمكن لأحد أن يقول ما إذا كانت عاصفة الشباب التي عصفت بنا في العقود الماضية ستؤدي إلى ترميم حقيقي للثقافة أو مجرد إشباب للثقافة. إن كل ذلك يعتمد على إيجادنا طرائق لإحداث أشكال جديدة وأكثر شبابًا للنضوج الثقافي. ولا شيء أكثر أهمية في هذا الصدد من الإصرار على أن نعيش عمرنا. وأقصد هنا عمرنا التاريخي. إن الماضي لا ينتفي ببساطة لأننا ننساه. إن تاريخًا متعدد الألفيات يكمن في ذواتنا سواء أكنا مدركين لذلك أم لا. وقد نكون المجتمع «الأصغر» في تاريخ الحضارة الإنسانية، إلا أننا كذلك «الأكبر»- إننا نكبر عقدًا تلو عقد، قرنًا بعد قرن، وألفية تلو ألفية.

لقد كنت أمام خيارين اثنين عندما هممت بتأليف هذا الكتاب: أن أجعله طويلًا دسمًا أو أن أبقيه قصيرًا خفيفًا، ومن ثم ارتأيت الثاني. وحيث إنني كنت كذلك مصرًا على ألا أُبسِّط فحواه تبسيطًا مفرطًا، فكان نتاج ذلك كتاب قد يبدو في بعض الأحيان محيرًا لما وظّفته فيه من الأسلوب المقالي في مناقشة سلسلة أسئلة شديدة التعقيد، إلا أنني ما كنت لأوظفه إذا ما شعرت أنه يفتقر إلى المنطق في جوهره أو يفتقر وحدة في المعنى؛ فهذا كتاب يثق بأن يظل قارئه ماضيًا في المسار الصحيح مهما كان ذلك المسار ملتويًا.

شكر وتقدير

أود أن أشكر إبِكْيورس على فلسفة الامتنان، فتعبيرك عن الامتنان لما قد حدث يعزز مناعتك ضد الإصابة باليأس في قادم الأيام. إن ما أُكنه من مشاعر المحبة لإبكيورس هو أحد الروابط التي أشترك فيها مع صديقتي وزميلتي أندريا نايتنجيل التي إليها أهديت هذا الكتاب، والتي على مدار السنوات قد قرأت من مسوداته وفصوله ما لا أستطيع له عدًّا. وأشكر صديقتي أنتونيا لكرمها (الفضيلة العليا الأخرى لإبكيورس) ولمساهمتها في قراءة الفصول تقريبًا مثلما فعلت أندريا.
وأتوجه بالشكر كذلك إلى عدد من أصدقائي الذين قرؤوا النسخة الأولى لبعض فصول هذا الكتاب أو قدموا ومضات ملهمة في كتاباتها؛ شكرًا لواينغ سو، وسامية كساب، وفلورنس ناغريت، وإنغا بيرسن، وهانس غامبريكت، ولورا ويتمان، وهِذر وِب، وسوزان ستيوارت، ودان إيدلستاين، وبيار سانت أماند، ورايتشل فولكُنر، ورايتشل جاكوف، وفلوريان كلينغر، وكريستي وامبُلي، وإليزابيث كوغوشال، ونيكولاس داميرِس، وهيلغا وايلد، وجايبريل بيدولا، وديلان مونتناري، وكيلي في روما. وأتوجه بشكر خاص إلى إيف بونيفوي لدعوته إياي لإلقاء سلسلة من المحاضرات في كلية فرنسا في مايو 2010. وقد مكنتني هذه المحاضرات الأربع حول «ظاهرة العمر» أن أجعل هذا الكتاب أكثر تركيزًا ووضوحًا. وأخيرًا، فإنني ممتن إلى الزملاء محرري هذا الكتاب ألان توماس (مطبعة جامعة شيكاغو)، وصوفي بانكوارت (دار النشر الفرنسية لو بوميي)، ومايكل كروغر (دار النشر هانسر فيرلاغ) لتشجيعهم وتطلعهم لهذا الكتاب.

إلى القارئ

يتمثل أحد أنشطتي اللاصفية بتقديمي لبرنامج إذاعي على إذاعة جامعة ستانفورد، KZSU 90.1. واسم هذا البرنامج Entitled Opinions (about Life and Literature) «الآراء المعنونة» (عن الحياة والأدب). وقد استضفت فيه لمدة تزيد على نصف عقد من الزمان مئات الشخصيات في حوارات حول موضوعات فكرية شتى. ونظرًا لأن الموضوعات والمؤلفين الذين قد أوردتُ ذكرهم في كتابي هذا كانوا مِحوَر حلقات بعض برامجي الإذاعية، فإنني أودُّ أن أذكر بعضهم هنا كمحتوى مسموع تكميلي لمناقشاتي في الصفحات التالية. ويمكن مشاهدة هذه الحلقات على الموقع الآتي: http://www.stanford.edu/dept/fren-ital/opinions/ أو كتسجيل صوتي متاح على الإنترنت (iTunes podcast) يمكن تحميله مجانًا: (On Hannah Arendt» (May 15, 2007 لكارن فيلدمَن، و(On the Emancipation of Dissonance» (March 7, 2006 لتوماس هاريسن، و(On» (October 18, 2005 «Martin Heidegger» و(On Friedrich Nietzsche» (May 26, 2009» لأندرو ميتشيل، و(On Plato» (November 25, 2009» لأندريا نايتنجيل، و(On the

On W. B.)و «Poetry Politics of Ezra Pound» (November 15, 2005
March 15, 2011) «On)و ،لمارجوري بيرلوف «Yeats» (March 18, 2008
On the Social Institutions of Ancient)و ،لرَش رم «Greek Tragedy
On the Historical Jesus»)و ،لريتشارد سيلر «Rome» (October 26, 2011
On the Founding Scriptures of)و ،لتوماس شيهان «(January 21, 2006
January 18, 2011) «On)و ،لكاثلين سوليفان «America» (May 2, 2006
Classicism in America» لكارولين وينتيرر. يمكن إضافة العديد من البرامج إلى هذه القائمة، إلا أن هذه هي الأوثق صلة بهذا الكتاب من أرشيف برنامجي Entitled Opinions (الآراء المعنونة).

التوثيقات

لا يحتوي الكتاب على هوامش أو ملاحظات ختامية؛ إذ إنني قد أدرجتُ الملاحظات والمراجع في قِسمين مستقلين يحملان عنوانيّ «الملاحظات» و«المراجع» في نهاية الكتاب.

يجدر بالمرء في صغره وهرمه أن يكرس نفسه للفلسفة حتى إذا ما أسنَّ جسده ظلت روحه فتيّة ببركة امتنانه لما قد كان. إن حياة الحمقى يسِمُها الكفران والقلق. ويتجه تيار فِكرهم هذا نحو المستقبل حصرًا. وإن المرء إذا ما نسي الحسن الذي قد كان، فإنه يشيب قبل حلول المشيب.

إبِكْيورس

الفصل الأول
الإنسان

ظاهرة العمر المثيرة

ليس ثمة شيء في هذا الكون من دون عمر سواء أكان طفلًا حديث الولادة أو حتى الكون ذاته. وإنْ كانت الظواهر لا تشيخ، فهي ليست إذًا جزءًا من هذا العالم؛ وإنها إنْ لم تكن جزءًا من هذا العالم، فأنى لها أن تكون من قبيل الظواهر.

إن فهمنا لجوهرمصطلح العمر فهم ضعيف. ولعل مردّ ذلك إلى كون تفكيرنا قد ترعرع في كنف المحسوسات الكونية، بدلًا من الالتفات إلى الجزئيات المعقدة التي تنطوي عليها مفاهيم النمو والخلود والتراكمية. ومما لا شك فيه أن من الأيسر علينا أن نُقولِبَ الزمن- أي ننظر إليه على أنه تمثيل خطي أو تتابع وقتي للحظات الحاضر- بدلًا من سبر أعماق فترة العمر القصيرة متعددة الأبعاد. وفي الحقيقة، فإن لدينا نزعة قوية لأن نُضيِّق نظرتنا لمفهوم العمر ليكافئ في معناه مفهوم «الزمن»، ولكن، ما هو الزمن إنْ لم يكن شيئًا مجردًا؟ إن العمر وحده هو القادر على أن يضفي على الزمن تلك الصبغة الواقعية.

يرى أكثر الفلاسفة خبرة أن العمر دالة من دوال الزمن، ولكن التحليل الظاهري يخبرنا أنه ينبغي لنا أن نعكس الصورة وننظر إلى الزمن على أنه دالة من دوال العمر. وبصرف النظر عن ذلك كله، فمهما يكنْ مفهومنا عن الزمن، فإنه سيغدو عتيقًا بطريقة ما وسيستسلم للشيخوخة. وكذلك الحال بالنسبة للأبدية، التي تشترك مع الظواهر في كونها فانية. لم تعد الأبدية تبدو لنا كما كانت تبدو لأفلاطون عندما تأمّل هو ورفاقه الإغريقيون النجوم؛ ولا بالصورة التي كان يراها بها دانتي عندما تَفكر هو وزملاؤه المسيحيون في المجالات السماوية. وفي الحقيقة، فإن مفهوم الأبدية قد أزيل من كوننا دائم التوسع، وهو كون نعتقد الآن أنه كانت له بداية وستكون له نهاية حتمية. وبالتالي، يمكننا القول إن الأبدية في واقع الحال قد اختفت من الآفاق الظاهرية لأنها محت نفسها من الوجود.

عرض الفيلسوف الفرنسي هِنري بيرجسن في كتاب التطور الإبداعي (1907) بطريقة مقنعة للغاية النزعة القوية الفلسفية التقليدية لإدراك الزمن من منظور هندسي عوضًا عن المنظور العضوي، وعلى الرغم من تفكير بيرجسن العميق بمفهوم «الديمومة» والشكل العضوي، فإنه لم يقدم فلسفة للعمر؛ ويمكننا القول إن كل ما طرحه فلسفة للزمن تقوم على أسس بيولوجية بدلًا من الأسس التعاقبية الزمنية. وقد مثّل ذلك طرحًا تصحيحيًا وإسهامًا مهمًا، ولكن تجدر الإشارة إلى أن

ما تنطوي عليه ظاهرة العمر أكبر من أن يُلمّ بتفسيره علم الأحياء؛ لأن البشر مخلوقات حية لا يكفي علم الأحياء لفهم وجودها تُفعِّل فيها دور العناصر التاريخية والثقافية بطرائق أغفلها بيرجسن ومعظم الفلاسفة الآخرون إغفالًا كبيرًا.

تخضع كل المخلوقات الحية للقانون الأساسي للنمو والاضمحلال، ولا يُستثنى البشر من هذه القاعدة. وتبعًا لأحجية سفينكس، ذلك الكائن الخرافي على الطريق المؤدية إلى طيبة، فإننا نمشي على أربع أرجل في الصباح، وعلى اثنتين في الظهيرة، وإن عشنا طويلًا، فسينتهي بنا المطاف على ثلاث أرجل في المساء. ولكن بعد أن دخل أوديب مدينة طيبة، واثقًا أنه أفلح في حل اللغز، إذا به يكتشف أن القصة أعقد من ذلك. والحق أن القصة تبدأ قبل الميلاد، وتستمر بعد الموت. وبعبارة أخرى، قد نقول إن الإنسان يولد في عوالم من صنع البشر يتجاوز تاريخها الماضي ومستقبلها فترة حياة الإنسان خلافًا للكائنات الأخرى. ويسمي الإغريقيون هذه العوالم التي أقيمت على أركان الذاكرة المؤسسية والثقافية «المدن»، وهي تمنح قاطنيها عمرًا تاريخيًا يختلف اختلافًا كليًا عن العمر البيولوجي. ونظرًا لأنه ليس ثمة إنسان يعيش بمنأىً عن هذه العوالم بموروثاتها وتقاليدها، يمكننا القول إن البشر بطبيعتهم ذوو أعمار «متفاوتة الأزمنة»؛ أي أنهم يمتلكون أنواعًا مختلفة من الأعمار: البيولوجية والتاريخية والمؤسسية والنفسية. وسنرى لاحقًا كيف تتقاطع هذه «الأعمار» المتنوعة مع بعضها بعضًا- للأفراد والجماعات على حد سواء- ولكن يجدر بنا أن نشير إلى أنه ما إنْ يتعلق النقاش بالإنسان، حتى تزداد ظاهرة العمر تعقيدًا بالقدر ذاته الذي تعقدت به عندما وطئ الإنسان هذا الكوكب أول مرة.

ولعل مارتن هيدغر في مصاف المفكرين الذين نتوقع منهم طرح فلسفة مستفيضة للعمر، خاصة إذا كانت مرتبطة بالعنصر البشري. فكر مارتن «بالزمن» بشكل يختلف اختلافًا جذريًا عن من سبقه أو أعقبه من المفكرين، ولكنه هو الآخر، مثل التقليد الميتافيزيقي (الغيبي) الذي جاهد لتخطيه، لم يقل سوى الشيء اليسير عن العمر. علَّمنا مارتن أن الزمن متحرك - أي أنه نوع من أنواع الحركة التي تسمح للظاهرة بأن تبرز وتحتل الفكر وتعبر عنها الكلمة. كما علَّمنا أن طبيعة الزمن التي تميل إلى الظهور والتجلي لها مصدرها في الزمانية المتناهية للدازاين (الإنسان بكينونة خاصة- كلمة ألمانية تعني: الوجود هناك). ويتعذر علينا فهم سبب عدم محاولته ربط زمانية الكينونة بعمره حتى بالمعنى المباشر لمراحل الحياة، فعندما يتعلق الأمر بالأهداف الوجودية للكينونة، يظل العمر شأنًا أساسيًا مثله مثل كونك ملقى في هذا العالم، وتخطيطك للاحتمالات، والوقوع أسيرًا للعالم، والوجود من أجل الموت، والوجود مع الآخرين. ولكن تبقى الكينونة في كتاب الوجود والزمن، والفكر اللاحق لهيدغر، في جوهره بلا عمر.

وإني لأجد هذا الأمر مفاجئًا؛ لأنه يمكننا القول إن العمر بالنسبة للزمن هو كالمكان بالنسبة للفضاء. وليس في كتاباته شيء أشد إثارة وقوة مما كتبه عن أن المكان بحدوده الثابتة أكثر بدائية من الفضاء. ويعرض لنا بأسلوب ظاهري رائع كيف ينبثق المصطلح العلمي للفضاء المتجانس من أو يتحقق بإفصاح الكينونة «الهُناك» (الأهداف) الخاصة بكينونته. ويمكن لنا أن نتوقع أن يقَدم هيدغر تحليلًا مشابهًا حول كيف أن العمر بأصالته الوجودية والتاريخية هو مقياس - هذا إنْ لم يكن مصدر- الزمانية المتناهية للكينونة ومصدر مفهوم الزمن من منظور وقتي تتابعي. فتحليل كهذا

كان ليمثل سياقًا ملائمًا لهيدغر يوضح فيه أن العمل الانتهائي المستمر للزمن يحدث خلال تقدم العمر، يومًا بعد يوم، وسنة بعد سنة، وعقدًا بعد عقد، وعصرًا تلو آخر. ومما يبعث على الأسف، أن هيدغر لم ينظر إلى العمر على أنه أحد حدود التناهي الذي يسمح للزمن بطبيعته المتجلية أن يكشف عن عالم الظواهر.

وسأحاول أن ألخص النقاط التي لم يُقدَّم لها تفسير، من ناحية ظاهرية، عندما لا ننجح في تأطير الزمن بالعمر، أو نخفق في اشتقاق الزمن من العمر.

سأبدأ بالإشارة إلى أن لكل ظاهرة عُمرًا، أو بالأحرى أعمارًا. لماذا نستخدم صيغة الجمع؟ لأن الكيانات تصبح ظواهر فقط حيثما نشعر بها ونقصدها وندركها. وعليه فإن الظاهرة تجمع على الأقل بين نوعين من الأعمار المستقلة والمتقاطعة في الوقت ذاته: عمر الكيان وعمر الإنسان. فقد يُلقي ولد صغير هو وجَدُّه في الغابات القديمة شمال المحيط الهادئ أنظارهما على إحدى الأشجار الضخمة ذات الأخشاب الحمراء، ولكنهما لن يلاحظا الظاهرة ذاتها؛ فنظرًا لاختلاف عمريهما، تبدو الأخشاب للصبي بهيئة تختلف عن الهيئة التي يراها بها جدُّه العجوز. إن السماء التي أراها اليوم تمثل المشهد الأزرق ذاته الذي لطالما كان يتجلى لي، ولكنها ليست السماء الزرقاء ذاتها التي كنت أنا أراها سابقًا؛ فعندما كنت في السابعة من عمري كانت السماء تمثل حلقة تصلني بالكون، وعندما بلغت من العمر عشرين عامًا أصبحت السماء وجهًا للوحة تجريدية، واليوم أرى السماء قبة لمنزل أعلم أنني سأسكنه لأمد بعيد؛ وعما قريب ستمثل هذه السماء إجابة لسؤال لا يزال ينتظر الإجابة.

وليس من السديد القول إنني «أُسْقِطُ» عمري على الظواهر. فلطالما بدت لي السماء شيئًا بلا عمر؛ إلا أن تجردها من العمر كان يبدو لي مختلفًا كلما تقدمت أنا في العمر. إن اتصالي الوحيد بالسماء وبعالم الظواهر بشكل عام ينبع من عمري السماوي الخاص. وإذا كانت الهوية تعني التماثل الذاتي عبر الزمن، فإن العمر هو العنصر الكامن الذي يُدخل المفاضلة على معادلة الهوية، وبالتالي في مظاهر الأشياء. وللتعبير عن الفكرة ذاتها باستخدام مفاهيم مختلفة بعض الشيء، يمكنني القول إنني: لا أعير الظاهرة عمري؛ بل إن الظاهرة تصلني عبر مُعينات الاستقبال والإدراك المرتبطة بعمري. ويمكننا التحدث بأسلوب «كانط» والقول إن الزمن البدهي في الطفولة لا يماثل في شكله الزمن البدهي عند البلوغ، أو يمكن القول إن المخيلة في الطفولة تُشكل تصورًا للأشياء مغايرًا عن ذاك الذي تشكله في الكِبَر.

وتُضفي قصيدة جيرارد مانلي هوبكنز «الربيع والخريف»، التي يخاطب فيها المتحدث فتاة في مقتبل العمر، لمسة شعرية لما قد ذكرته آنفًا بأسلوب نثري فيما يتعلق بتأثير التباين العمري على منظور الذات من الظواهر.

أتبكين يا مارغريت

على تساقط أوراق البستان الذهبية؟

وكأنها أرواح راحلة

أبما تحملين من فكر غض طري تعبئين، بوريقات خريفية؟

سيشيخ هذا القلب يومًا

وسيخبو الحزن المشتعل بين جنباته شيئًا فشيئًا

حتى تغدو النار بردًا

ولئن تكومت أوراق الغابات الخريفية كلها أمام ناظريك

فأنّى لذلك أن يهزك

وإنك برغم ذلك كله ستبكين، ولكنك حينئذٍ ستعلمين

لا يهم أي اسم أيتها الصغيرة عليه الآن تطلقين

فمنبع الأحزان فردٌ

ما لم ينطق به الفاه أو يدركه العقل

تسلل إلى القلب وعلِمته الروح

إنه الحزن على حياة يعقبها موت إنه الحزن على فناء مارغريت

وعلى الرغم من أن مشاعر مارغريت هنا تفتقر إلى المصداقية، لأن الفتيات الصغيرات لا يبكين عادة على سقوط أوراق الأشجار في الخريف، فإن القصيدة تسلط الضوء على حقيقتين ظاهرتين مهمتين. تتمثل أولاهما في أن آثار الشيخوخة تُغير من كيفية إدراك صاحبها للظاهرة. أما الحقيقة الثانية فمفادها أن الإدراك الإنساني، في مرحلة ما من المراحل، يكون دائمًا إدراكًا للذات. ويتمثل الفرق بين الطفل والبالغ في القصيدة في أن البالغ يعي «لماذا» يبكي، أما مارغريت فعلى الأرجح أنها لا تعلم سبب بكائها؛ حيث إنها لم تدرك بعد أن «منبع الأحزان فرد».

وفي الحقيقة، فقد يكون ذاك القول الأخير مشوبًا بشيء من الشك أو حتى خاطئًا تمامًا- فأسباب الأحزان ليست دومًا واحدة - ولكن الحقيقة في قصيدة هوبكنز لا تكمن في مضمون الادعاءات؛ بل

في ما تقدمه من إلهام إلى أن القلب عندما يشيخ فإن الظاهرة ذاتها تكتسب معنى مختلفًا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعمر الناظر إليها.

وقد أكد الشاعر الإيطالي جياكومو ليوباردي أن الأشياء تبدو مختلفة للإدراك مع تقدم العمر. وفي نظرته التشاؤمية للعالم، فإن لدى الصغار ميلًا لإبصار وعود لا متناهية في ظواهر الطبيعة. فأوراق الخريف وضوء القمر والبحر المفتوح- أمارات تنبئ بسعادة مستقبلية. ونحن عندما ندعو الصغار للاستمتاع بجمالياتها على أنها وعد بغد أجمل، تصبح الطبيعة قاسية بشكل لا يوصف، لأن الوعد لطالما كان ولا يزال محض خدعة. وقد قالها في قصيدته بعنوان «إلى سيلفيا» (أيتها الطبيعة، أيتها الطبيعة. لِمَ بوعودك لا تفين؟ لم صغارك هكذا تخدعين؟). في الحالة التي يصفها هوبكنز، يُظهر العمر عبر الزمن الحقيقةَ الضمنية التي تراها الفتاة الصغيرة بسذاجة. وفي الحالة التي يصفها ليوبارد، يُظهر العمر عبر الزمن الخداع الضمني في الإدراك الساذج للفتية الصغار. ومرة أخرى، لا يَلزم أن تكون أي من الحالتين السابقتين «صحيحة» عمليًا؛ ما يهمنا هو -على الأقل بالنسبة لأهدافنا- هو أن تاريخ الشعر، بخلاف تاريخ الفلسفة، يقدِّم الكثير من الصور الظاهرية حول الطريقة التي تنكشف بها الحقيقة مع تقدم العمر.

فإذا كان الزمن يكشف عن الحقيقة، كما قال هيدغر، وإنْ كانت الحقيقة بدورها محدَّدة بالعمر، كما ذكرت أنا، فهذا يعني أن ما هو حقيقي بالتأكيد في إحدى مراحل الحياة يكون في أفضل الأحوال صحيحًا نسبيًا فقط في المراحل الأخرى. عندما قرأت الأبيات الافتتاحية لقصيدة تي إس إليوت بعنوان «رباعيات الأربع» قبل سنوات عديدة، لم يكن لديَّ أدنى شك أنني أقرأ حقيقة الزمن الأزلية:

الزمن الحاضر والزمن الماضي

كلاهما ربما حاضر في الزمن القادم

والزمن القادم مخبوء في الزمن الماضي

إذا كان الزمن كله حاضرًا أبدًا

فأنى له الرجعى

ما كان يمكن أن يكون هو تجريد

يبقى احتمالًا مستديمًا في عالم التأمل وحده

بالنسبة لشخص صغير السن، فإن عبارات إليوت حول «ما كان يمكن أن يكون» تضج بفكر تنبؤي لحقيقة لا تنبئ بخير. فهي تدفعنا بقوة إلى أن نأخذ بجدية عقيدة العود الأبدي لنيتشه (أي أن من المحتم علينا أن نكرر لحظات حياتنا مرة بعد مرة إلى الأبد)، أو أن نأخذ بما يقوله ريلكه في قصيدة «رثاء دوينو التاسعة»: «نحن العابرون. مرة واحدة، يَعبر كل شيء، مرة واحدة فحسب. مرة واحدة لا أكثر. ونحن أيضًا، نعبر مرة واحدة، دونما كرة أبدًا». وتتجانس هاتان الفرضيتان- أي العود الأبدي و«المرة الواحدة»- مع بعضهما بعضًا؛ إذ إن كلتيهما تؤكد أن الواقع يكمل نفسه في الواقع ولا شيء سوى الواقع. ولكن الحقيقة التي يتضمنها هذا الطرح تؤثر على صغار السن أكثر بكثير من الأكبر سنًا، حتى وإنْ كان ذلك فقط لكون الشخص الأصغر يشعر بوجوب تحقيقه لإمكاناته أكثر من شخص أكبر سنًا قد بدأت قصة حياته- سواءً أشهدت تطورًا إيجابيًا أم سلبيًا- تَخُطُّ خواتيم سطورها، حتى وإنْ لم تصل حياته البيولوجية إلى نهايتها.

وفي حين أنني أعتقد أن الواقع يتوّج ما كان يومًا محتملًا، فإنني لم أعد مقتنعًا، كما كنت عندما قرأت أبيات إليوت للمرة الأولى، أن المحتمَل لا يجد خلاصه إلا بأن يتحقق. لقد وصلت إلى عمر تغيرت فيه نظرتي للعلاقة بين الزمن والواقع؛ فصرت أميل للاعتقاد بأن انتظام اللحظات التي نعيشها مثل ومضات تشع من مصدر غامض سمّاه فيلسوف ما قبل الحداثة أناكسيماندر المصفوفة اللامحدودة. وهذه المصفوفة ليست لا شيء، وليست «تجريدًا يبقى احتمالًا مستديمًا في عالم التأمل وحده». إن إمكانيتها القاهرة تخترق الظاهرة وتمنحها عمقًا وثقلًا وغموضًا يغمرها بفترة كمون مخفية لإمكانات لم تتحقق. ويمكنني صياغة الفكرة ذاتها بطريقة مختلفة بقولي إن هذا المحيط الواسع الزاخر بالإمكانيات الذي تبحر الحقيقة على سطحه مثل موجة زجاجية تمنح واقعنا بهجة وعمقًا.

ثمة تعقيدات أخرى تؤثر على منظور الإنسان من العمر؛ فإذا قلت: أنا عمري ستون سنة، فماذا يعني ذلك بالضبط؟ ما هو أو من هو هذا الـ«أنا"؟ هل هو جسد، أم عقل، أم روح، أم مزيج من هؤلاء الثلاثة؟ حتى وإن سميناه تجوزًا جسدًا، فإننا ما زلنا نتحدث عن تكوين ليس بالبسيط. فجسدي يبلغ من العمر ستين سنة ويبلغ في الوقت ذاته عدة مليارات من السنوات، نظرًا لأن جميع ذراته تكونت عقب ثوان معدودات من حادثة الانفجار الكبير. ولذلك، فإن عمر هذه الذرات بعمر الكون نفسه. وعلاوة على ذلك، فالجسد لا يشيخ بجميع أجزائه دفعة واحدة. فعمر القلب الضعيف ليس كعمر الكِلْية الصحيحة. فقد يغدو المرء مسنًا في جزء من أجزاء جسده ويظل فتيًّا في آخر على مَر السنين. كما يبدي بطل رواية الكفن لجون بانفايلز ملاحظة حول جيرانه الإيطاليين: «إنهم يشيخون من الأعلى إلى الأسفل، لأن هذه الأرجل لا تزال هي ذاتها... التي كانت لديهم وهم في العشرينيات أو حتى قبل ذلك» (3-4). والخلاصة أن الجسد أيضًا متفاوت الأزمنة.

يتكون جسدي من أجزاء أحدها الدماغ. هل لدماغي نفس عمر عقلي؟ بالطبع لا، لأنه خلافًا للدماغ، فإن عقلي مرتبط بروابط الانتماء والتوارث بالعقول الأخرى في كلا الزمنين الماضي والحاضر. ونقرأ في قصيدة وِلْيَم بوتْلَر يِيْتْس «صلاة لابنتي»، وإن عقلي، بسبب ما أحببت من عقول/ وما استحسنت من جمال،/ لم يُزهر؛ بل ذبل من قريب..». وأنا مثل بوتلر ييتس قد أحببت عقولًا عمرها كعمر أناكسيماندر وأفلاطون. وهذا يجعل عقلي الذي ينهل من فكرهم يبلغ من العمر ما

يتجاوز آلاف السنين. وسواء أجعل ذلك عقلي أكبر من دماغي أو أصغر هو سؤال لا يعلم إجابته أحد.

وبالنسبة لروحي- أو ما جرت العادة على تسميتها الروح، قبل أن تموت وتختفي من التاريخ، فإن عمري على أقل تقدير يساوي عمر النبي موسى وهوميروس ودانتي الذين تشكل موروثاتهم جزءًا من ذاتي الروحية. وإذا ما فكرتُ يومًا بالخوض في أعماق اللاوعي الخاص بي، فسأجد على الأرجح أنني بعمر النماذج الأسطورية لحقبة ما قبل التاريخ. هل الـ«أنا» - ضمير المتكلم هذا- ينتمي لعمري التاريخي؟ بالطبع نعم، فإن ميولي الفكري يستمد من فكر القرن التاسع عشر أكثر من القرن الحادي والعشرين، وكونيَ المتجلي لي يتضمن عددًا من المجالات السماوية أكثر من عموم التقدير النسبي، والجغرافية الثقافية لديَّ تضم حضورًا أقوى لمدينة أثينا من حضور الشبكة العالمية للإنترنت. وعلى النقيض من ذلك، فعندما أفكر كم أنّ الحضارة الغربية لا تزال غارقة في مستنقع التأسل الرجعي، وكم هي بطيئة خطواتنا لتجاوز حماقات الماضي وتحقيق ما تعِدُنا به الحداثة، أشعر عندها أنني تاريخيًا لم أولد بعد، وأن عمري ستين سنة إلا قرنًا أو قرنين. ورغم كل هذه السرمدية، فإنني لا أستطيع أن أُنكر أنني كذلك طفل بالنسبة لعمري، لأنني لا يمكن أن أنتمي انتماءً كاملًا إلى عالم ليس فيه أمثال أعضاء فرقة راديو هيد.

وقولنا إن العمر «نسبيّ» هو إضعاف للمسألة أو حتى طرح مجانب للصواب. وبالطبع، فإن تجربة العمر التي يعيشها الفرد تعتمد -نسبيًا- على عرقه، وطبقته الاجتماعية، وجنسه، وثقافته، ودولته، وتعليمه؛ ففي بعض المجتمعات، يصعب على الفتى ذي الخمسة عشر عامًا أن يتصور ما ينطوي عليه عيشُ فتاة تبلغ من العمر خمسة عشر عامًا في المجتمع ذاته، أو ما ينطوي عليه عيشُ فتىً في مثل سنه في مجتمع آخر شديد الاختلاف عن نظيره الحالي. ولكن بعيدًا عن كل هذه النسبيات الخاصة ثمة نسبية أكثر عمومية يختلف في ضوئها ما يعنيه أن تبلغ خمسة عشر عامًا في فجر الألفية الثالثة اختلافًا كليًا عما ينطوي عليه كونك تبلغ من السن خمسة عشر عامًا في فجر الألفية الأولى أو الثانية، ناهيك عن فترة ما قبل التاريخ. ولكن سواء أكانت النسبية خاصة أم عامة، فإن النسبية في مصطلحها الأساسي يمكن أن تأخذنا بعيدًا عندما يتعلق الأمر بالتشعب المعقد الذي يشكّل عمر الإنسان الحقيقي. وأقصد بقولي تكوين الجسد، والعقل، والروح ذوات الخصائص والمثيرات المختلفة. إن مصطلح النسبية يثير من الغموض ما يكافئ سعيه لإيضاح الروابط المحيرة التي تُبقي هذا التشعب موحَّدًا بشكل غامض في شخص واحد حتى وإنْ بقي في حالة من التغير المستمر مُظهرًا وحدتها في ما نسميه -بما يكفي من الغموض- الزمن.

وتبقى الروابط الإنسانية التي نحن معنيون بها مرتبطة بضمير المتكلم المفرد، ويبقى ذلك الضمير المتكلم المفرد مرتبطًا بحقبة تاريخية محددة (أي يمكننا القول إن التاريخ يُظهر نفسه من خلال ضمير المتكلم المفرد -الـ«أنا»). وتنكشف الحقب التاريخية بدورها ضمن إطار أوسع لما كان يسمى عادة الأعمار الثقافية. فعلى سبيل المثال، تحدّث القدماء عن العصر الذهبي، والعصر الفضي، والعصر البرونزي، وهكذا. وتحدث جيامباتيستا فيكو عن عصر الآلهة، وعصر الأبطال، وعصر الرجال. وفي الفصول القادمة من الكتاب، وبالاستعانة بفيكو، سنرى أن تجلّي الظاهرة مرهون بالعمر الثقافي للمجتمع بقدر ما هو مرهون بعمر الفرد الوجودي. وبعبارة أخرى، فإن

التغيرات التي تخضع لها العقلية الثقافية عبر التاريخ تضطلع بدور تكويني في كيفية تجلي الظاهرة لأولئك الذين لديهم العقلية ذاتها. وكل هذه التغيرات تؤكد فكرتي أن ما هو صحيح في مرحلة ما من الحياة، أو في مرحلة ما من التاريخ، هو في أفضل تقدير له صحيح جزئيًا في آخر- والخلاصة أن هذه الحقيقة لها عمرها، أو بالأحرى، أعمارها.

الإنسان

إننا نحب أن نعتقد أن العقل السليم- بقدرته على التفكير المجرد، وقدرته على حساب قوى الطبيعة وتعديلها، وقدرته على الطرح الجديد والتصميم والاكتشاف- هو أعظم إنجازات التطور حتى يومنا هذا، ولكن ماذا عن الآتي: قد أنشأنا حواسب قادرة على التغلب على أكثر لاعبي الشطرنج ذكاءً بالعالم، ولكن عندما يتعلق الأمر بتصميم آلة قادرة على تحدي قدرة الحيوان على الحركة بيسر في أرجاء الغرفة من دون الاصطدام بما يعترض طريقه، فإننا نفتقر إلى ما يؤهلنا لفعل ذلك بشكل مطلق. تُعد عملية محاكاة قدراتنا الاستنباطية صناعيًا سهلة نسبيًا، ولكن محاكاة قدراتنا الحركية، وإدراك العمق، وردود الأفعال الجسدية، والتناسق الجسدي تشكِّل تحديًا يائسًا لعلم الروبوتات. ولكن لماذا؟

تتعلق الإجابة مرة أخرى بالعمر. فعلى مقياس الزمن التطوري، يعد ذكاؤنا حديث الوجود- فقد نشأت قدراته التفكيرية منذ بضعة آلاف من السنين فقط، أما التطور فقد احتاج إلى بلايين السنين لتحسين الوظائف الحركية للكائنات الحية. ومن منظور تطوري، فإن العقل السليم يافع جدًا لدرجة أننا -بالقياس- نحن الآدميون نفكر بالطريقة التي يمشي بها حديث الولادة أو يتصرف؛ إذ إنه يعاني في كيفية التحكم بحركاته والسيطرة عليها. وهذا سبب من أسباب أخرى كثيرة تخبرنا أن علينا أن نكون حذرين من جعل ما لدينا من قوى معرفية تشكل عالمنا وتتحمل كامل المسؤولية عن مصيرنا المنتظر.

وعلاوة على كوننا «في ريعان الشباب» من منظور تطوري، فإن الذكاء الإنساني يرتبط ارتباطًا خَلقيًا بمرحلة الشباب. وقد سمحت لنا فترة الطفولة الممتدة بتطوير ذكائنا بقدر ما سمح لنا الذكاء بإطالة فترة الطفولة. وليس ثمة شيء في معنى «الشباب» مفعم بالحياة كذكاء الإنسان، فهو سبب خوفنا وسبب طيشنا. وهو كذلك ما مكننا من تجنب الخطر وتحمله. وهو الذي عزز مظاهر التحضر والهمجية للحضارة، وجعلنا أكثر أنواع الأحياء التي تجوب الأرض رعبًا وإرعابًا.

تلقي الحياة كل ما هو حي في حالة من الخطر والشك والغموض. ويتأرجح الأحياء في غير أمن بين فرصة البقاء أو الفناء. وفي حين أن الحياة بأسرها معرضة للفناء، فإن البشر يظلون أكثر عرضة لذلك من غيرهم من الكائنات الحية؛ لأننا ركزنا كثيرًا على أرجحية الاحتمالات بما في ذلك احتمالية الفناء، ووجدنا سبيلًا لجعل تلك الأرجحية جزءًا من المعرفة الواعية لدينا. ففي أحد المستويات الأساسية، تبرز هذه المعرفة كاستجابة بشرية لكل ما يتصف بالحداثة والغرابة التي

تُظهرها طبيعتنا المعرَّضة للفناء في العالم المحيط بنا والعالم المستقر بأغوار ذواتنا. إن العالم بإعجازه المقلِق يظل أبدًا مكسوًا بالجِدَّة والغرابة بالنسبة للبشر القدماء، كما هو بالنسبة للشباب.

ويطرح نيتشه سؤالًا في كتابه «العلم الممتع»: ما الذي يبحث عنه الناس فعلًا عندما يسعون للمعرفة؟ ومن ثم يجيب كما يأتي:

لا شيء أكثر من هذا: جَعْلُ الشيء الغريب مألوفًا. ونحن الفلاسفة- هل عنينا حقًّا أكثر من ذلك عندما تحدثنا عن المعرفة؟ ما هو مألوف يعني ما نحن معتادون عليه حتى لا يظل مدعاة للدهشة والعجب بالنسبة لنا، كالأشياء التي نتعرض لها يوميًا، وهي قاعدة مرتبطون بها، أي شيء يخلق لدينا إحساسًا بالألفة والمعرفة المسبقة. تفكَّر؛ أليست حاجتنا إلى المعرفة هي ذاتها حاجتنا لما هو مألوف ومعلوم، والرغبة في فهم أي شيء غريب وغير معتاد ومثير للتساؤلات، شيءٍ لم يعد يسبب لنا إزعاجًا؟ أليست غريزة الخوف هي ما يدفعنا لاكتساب المعرفة؟ أليس السرور الذي يستشعره من يكتسب المعرفة هو السرور الذي يغمر من استعاد أمنه من بعد خوف؟ (300-301)

ثمة المزيد من النقاط التي ينبغي أن نقف عندها في هذا الجانب النفسي للرغبة في اكتساب المعرفة، ولكن يحسُن بنا رغم ذلك أن نحاول بحذر فهم ما يقصده نيتشه بقوله إن «غريزة الخوف تدفعنا لاكتساب المعرفة»، لأنه إذا كان الخوف هو المحرك الوحيد لرغبتنا في اكتساب المعرفة، إذاً لسَعَتْ جميع الكائنات الحية لاكتسابها أيضًا. إن الأمر يتطلب نوعًا مختلفًا من التخوّف - انسلاخًا من نسيج الغرائز، وردود الأفعال، والروتين- أن تدفع البشر إلى التطويع الفكري، والتفكير المنطقي، واستخدام اللغة؛ أي أن ندفعهم إلى حالة من الوعي. ينبغي لهذا الانسلاخ أن ينبثق من أغوار الذوات الإنسانية بطريقة تجعل تمزقاتها تستثير وعيًا ذاتيًا ينطوي على إدراك العالم المحيط بما يكتنفه من غموض. قدَّم القدماء طرحًا مشابهًا عندما صرَّحوا بأن الوعي الإنساني قد نبع ابتداءً من إحساس عام بالتعجب والذي يمكن أن يكون دهشة أو ذهولًا أو ارتياعًا. وبشكل أو بآخر، فإن ذلك ينشأ استجابة لغرابة العالم الطاغية علاوة على الغرابة التي يضفيها عليه وجود ذواتنا فيها.

ليس ثمة عجب من دون وعي ذاتي، وعندما يسود العجب، فإن القول المأثور «لا جديد تحت الشمس» يغدو قاعدة منافية لما هو موجود. يفضي الإدراك الإنساني المتمثل بصورة الوعي الذاتي العميق إلى الحداثة ويتجاوب معها. وتبعث مظاهر العجب الجديدة شعورًا بالقلق، وتخلق شعورًا باليقظة، وتدعو للانتباه والتخوف والتكيف. وحيثما وُجدت الحياة، وُجدت الرهبة من كل جديد مرتقب؛ لأن الجديد في العالم الطبيعي يرتبط بمظاهر الإزعاج والخطر. ولكن هنا أيضًا يعد الصنف البشري استثناءً، لأنه بجانب ما لدينا من رهاب فطري مرتبط برغبة المحافظة على النفس، فإن ثمة حالة -على النقيض من ذلك تمامًا- تتمثل في حب كل ما هو جديد. يقف البشر عند الجديد الذي تقدمه الحياة كالأطفال الذين يجذبهم كل ما هو جديد أو ما يشتبهون كونه جديدًا. ولولا تمتُّع البشر بميزة حب ما هو جديد والسعي إليه منذ بداية الخليقة لما كان بمقدورنا أن نجوب

الأرض ونبلغ أقاصيها، ونخترع الأدوات، ونكشف كل ما يكتنفه الغموض، ونطلق العنان لهذا العالم الطبيعي- العالم الذي يزخر بأفكار الإنسان التي تُرجمت إلى قوى تتجاوز حدود الزمان والمكان الأرضي.

ولا تنشأ هذه القوى إلا لدى نوع من الأحياء يفيض حماسة وألمًا في الوقت ذاته. يمتلك البشر ميلًا شديدًا لحب ما يخافونه، ومعاداة ما يحبونه، والسعي إلى ما يرتاعون منه.

وقد عبر فرانسيسكو بونديني الأديب الإنساني لعصر النهضة عن ذلك ببراعة في مقالته «دروس حول تأليف الروايات»:

الفكر الإنساني خاصة في لحظات شذوذه أكثر إدهاشًا [من عجائب العالم الطبيعي]: يمكن أن يقودنا الحب إلى تدمير من نحبهم كما دمرت داينارا هرقل، وفي عقدة أوديب نرى أن الثقة بالعقل هي التي أطاحته، ومما يبعث على العجب أن الأمر يبدو كما لو أنه ثمة قوة حية في الفكر الإنساني دمرت منطقية ذلك الفكر والادعاءات التي قد توظفها هذه المنطقية حتى لا نقع في خطأ مماثل. (Kirkpatrik, English and Italian Literature, 237)

وسواء أكان ذلك يكمن في الفكر الإنساني أو في أي شيء آخر، فإن هذه «القوة الحية» غريبة تمامًا لدرجة أنه ليس ثمة قدر من المعرفة يمكنه أن يجعل شذوذها مألوفًا. ولذلك، فإن أي «سرور يغمر من استعاد أمنه من بعد خوف» تقدمه المعرفة سيفسح المجال لأشكال جديدة ومتكررة من الرعب لأنه لا يسكن هذا العالم بقدر ما يسكن أنفسنا.

وهذا جوهر الفكرة الإنسانية التي تمثل افتتاحية النشيدة الأولى المشهورة لمسرحية سوفوكليس «أنتيجون»، والمعروفة باسم قصيدة عن الإنسان: «وما من شيء في غرابته/ يفوق غرابة الإنسان». وللكلمة الإغريقية «deinos» (التي ترجمناها آنفًا بـ«الغرابة») معان متعددة: غريب، ورائع، ومخيف. ويبدو أن لظلال المعاني الثلاثة هذه وجود في هذا السياق. تُتابع الفرقة إنشادها فتقول إن الإنسان يمخر عباب البحر في أوج الشتاء، ويذلل الأرض بمحراثه، ويصطاد الطيور، ويصطاد الأسماك من أعماق البحار؛ وإن الإنسان ربط الحصان بالثور الضخم؛ وإنه «وجد طريقه إلى صدى الكلمات وأبدى سرعة فهمٍ ومهارةً وتكيُّفًا» وإنه أمّن الملجأ، ووجد علاجات للعلل والأسقام، ووضع القانون ونظام القضاء. ولكن رغم سعة حيلته، فإن الأمر ينتهي به إلى خاتمة سوء بسبب جرأته وتهوره فيجد نفسه مشردًا- بلا مدينة. ومهما حاول فإنه يظل عاجزًا عن الهرب من مصير كل حي- الموت: «يجوب بقاع الأرض، غِرّ وشحيح الموارد، ومن ثم يؤول إلى العدم».

وإنْ كان الإنسان غريبًا، فكذلك هو حال القصيدة التي تتغنى بعبارات الثناء عليه، لأنها تنتهي بابتعاد الجوقة في فزع عن هذا الإنسان الذي يتصدى للمخاطر، وبمحض إرادته يتحدى القوى التي يمكنها بسهولة أن تقهره، ويجعل نفسه سيدًا لكل شيء، رغم أنه قلما يستطيع أن يفرض سيادته على الآخرين رجالًا ونساء (تُظهر مسرحية أنتيجون القدر نفسه من الغرابة فيما يدور من صراع بين القوى فيها ومشاهد الدراما المأساوية) وبعد أن قدّمنا طرحًا مدهشًا حول ما يجعل الإنسان كثير الاختراع وجريئًا ومغامرًا ومبتكرًا، إذا بالجوقة تنشد قائلة: عسى ألا يقرب مثيل هذا الحي مسكني أبدًا/ عسى ألا يصيب عقلي شيء من غطرسة هذا / الذي يفعل ذلك. لِمَ هذا الرفض؟ وتثير الجوقة المكونة من زعماء طيبة وجهة نظر هَرِمة - سمِّها رأيًا نابعًا من حكمةٍ أثمرتها التجارب- ترقُّب تهور مرحلة الشباب لدى الإنسان وتعارضها.

وأقول «الشباب» لأن أنتيجون الشابة في تحديها للقوى التي يمكن بسهولة أن تدمرها، تَظهر في المسرحية نموذجًا مثاليًا للإنسان الذي نصِفه في هذا الصدد. وعمها «كريون» هو كبيرها، ولكنه هو الآخر «شاب» متهور من ناحية أيديولوجية (فكرية)، لأنه في إسراعه إلى وضع القانون والنظام يتجاهل عددًا من الحقائق القديمة ومن بينها أن الأجساد التي لم تُدفن تعني عملًا لم ينته بعد. وفي مناصرته المتحمسة لأحد القوانين المدنية الجديدة أو علة وجود الدولة، فإنه يسمح «لثقته بالعقل [أن] تقود إلى الإطاحة به»، كما عبر عنها بونديني في الفقرة المقتبسة أعلاه. وما كان الأمر في بداية المسرحية محض صدفة أن يذكر كبار الجوقة بقلق مرتين كريون على أنه الملك «الجديد» لطيبة. وتحتمل كلمة «neos» اليونانية معنيين - الجديد والشاب.

وإذا أخذنا «الإنسان» (الموصوف هنا) رمزًا للصنف البشري كله، يمكننا القول إن خاتمة قصيدة الإنسان تُعبّر عن الحذر الدفين الذي يرافق حب البشرية الأهوج لكل ما هو جديد. وأقصد أن حب الجديد يدفع الإنسان إلى استكشاف نفسه وتحديها وكبحها بأفعال غير مسبوقة للتصدي لكل ما يطرأ. وما يُفزع زعماء طيبة أن هذا الإنسان، ولأسباب غير معلومة، يخوض في هذه المجازفات غير آبه بكل ما يسعى المجتمع -بكل تقاليده وعاداته ومؤسساته للمحافظة على الذات- جاهدًا لحماية نفسه منها- أي الكوارث وإنكار الموت. ولربما كان هذا الإنسان في أفعاله الأكثر جرأة ليس «كبيرًا» بما يكفي ليخاف أيدي الموت المستترة في البحار والجبال ولدى الذين يجوب أراضيهم من بني البشر.

وبعد الوصف المؤثر والبطولي للإنسان، فإن سلوكات الجوقة الحذرة تبدو بمظهر متجرد من البطولة تمامًا، ولكن ينبغي أن نضع بالحسبان أن أصناف البشر ربما كانوا ليؤولوا إلى الانقراض لو لم يكن لديهم ذلك النوع من الارتياب الذي يخلق شيئًا من الموازنة لما يفعله الإنسان من تعريض لنفسه للمخاطر والتحديات بمحض إرادته. وقد تُمثّل الجرأة المرتبطة بحب كل ما هو جديد المتطلب الأولي الذي يوصِل المرء إلى أبواب اللغة ومداخلها وسرعة فهمٍ وإلى الذكاء الإنساني، ولكنها وحدها ليست كافية. وإذا كان ما تقوله القصيدة صحيحًا- إنه «ما من شيء...يفوق غرابة الإنسان» - فإن لدينا الكثير من الأسباب لنعتقد أن التخوف المفضي إلى الجبن وفزع الإنسان الذي تعبر عنه الجوقة قد يضطلع بدور مهم إنْ لم يكن أكثر أهمية من الجرأة في ظهور الوعي الذاتي الإنساني. ولا خطر خارجي يمكنه أن يحفز ظهوره. إن الإنسان وحده قادر

على تحقيق هذا الوعي بجرأته على تجاوزه حدود ذاته. وذلك لا يتأتى للإنسان، بكل ما يتسم به من غرابة، أن يخترق عالم المعنى سوى بإحداثه شرخًا بين الحكمة والجرأة الطائشة.

كيف يرتبط «عمر» الإنسان باختراقه عالم المعاني؟ ثمة الكثير مما يتصف بالغرابة، إلا أنه ليس من شيء أغرب من عمر الإنسان. فقصيدة سوفوكليس هي في نهاية الأمر جزء من مسرحية عن امرأة في ريعان الشباب هي أخت لأوديب وابنة له في الوقت ذاته. والأخ الذي تود دفنه، تحديًا لمرسوم كريون، هو عمها أيضًا. يتطلب الأمر حقًا إنسانًا يتسم بالغرابة لتحدي سفينكس وجعلها تُسقط نفسها في الهاوية- إنسانًا أغرب بكثير من ذلك الذي يمشي بأربع أرجل في الصباح واثنتين في الظهيرة وثلاث في المساء.

يدخل أوديب مدينة طيبة ويغمره شعور بالنصر على سفينكس، حتى يكتشف في الوقت المناسب أن القصة التي تسردها الحياة أكثر سوءًا مما كان يعتقد. ولم يكن ذلك إلا في وقت لاحق عندما أدخلته تلك الأحجية التي افترض أنه قد أفلح في حلها في دوامتها المثيرة كاشفة عن التحولات والتقلبات لأحداث حياته القادمة؛ إذ توضح حقيقة أن عمر الإنسان هو أكثر من مجرد سلسلة بسيطة من تتابع المراحل. وليكن أوديب بمثابة تنويه لحقيقة أن رِجْلين اثنتين ليستا دائمًا كما تبدوان، خاصة عندما تصاب إحداهما بجراح، وأن الخط الممتد من الطفولة إلى الشيخوخة يشكل خيطًا واحدًا فقط من الخيوط التي تُوقِعُ الإنسان في شبكة العمر مترامية الأطراف وتجد في مركزها عقدة، وأن هذه العقدة هي ما ينبغي لنا أن نوليها انتباهنا الآن.

امتداد الطفولة

كم تبلغ الفصائل البشرية من السن؟ ولا أقصد بطرحي هذا السؤال أن أستفسر عن المدة التي شهدت تطور الإنسان حتى يومنا هذا. إن التتابع الزمني لعملية الأنسنة يحمل سحرًا خاصًا، ولكن جُل ما يهمنا في هذا السياق هو «الاختلاف العمري» بين الإنسان وأسلافه من الرئيسات (أعلى رتب الحيوانات الثديية). سأتابع النقاش بطرح أسئلة حول تركيب ذلك الاختلاف العمري.

ونحن الذين أصبحنا المخلوق الرائع الذي يصفه سوفوكليس في القصيدة- نحن الذين، بما لدينا من ذكاء، تطورنا لنتجاوز انتماءنا إلى مملكة الحيوان- هل أصبحنا أكثر المخلوقات «تقدمًا» على وجه الأرض بتخطينا مراحل البلوغ التي وصلها أسلافنا في الماضي البعيد للنشوء والتطور؟ بالطبع قد فكر الكثير من الناس على هذا النحو بعد أن قدّم عالم الأحياء الألماني إرنِست هيجل نظرية التلخيص المشهورة في القرن التاسع عشر. ومازال شعار هيجل يحمل دلالة قريبة من ذلك: «يكرر التطور الفردي تاريخ تطور السلالات»؛ أي أن الأفراد في تطورهم الجنيني يكررون المراحل المتنوعة لتطور أسلافهم. ولذلك، فإن الشقوق المؤقتة للجنين البشري التي تشبه الخياشيم هي آثار للأسماك القديمة الكبيرة التي نشأنا وتطورنا عنها منذ ملايين السنين، تمامًا مثلما تمثل أقدامها الوترية (الغشائية) وما تتركه من آثار أقدامها إشارات إلى سلالتنا من البرمائيات والثدييات. ووفقًا لما يقوله هيجل، فإن البشر قد تطوروا إلى الصورة التي هم عليها الآن بوسائل

التكيف المستندة إلى أسس المراحل المورفولوجية (الشكلية) السابقة. وبعبارة أخرى، فإن الجنين البشري في التطور الخلقي الذي يمر به يكرر ابتداءً أشكال أسلافه السابقة في مراحل تطورها التاريخي ومن ثم يتجاوزها تطورًا.

قدمت فكرة تكرار مراحل التطور نظرية فعالة لتطور الإنسان- وفي شكلها المعدل دفعة قوية للاعتقاد بصحتها مرة أخرى- ولكن الأدلة المورفولوجية ناقضت فرضيتها الأساسية. وفي عام 1920، أشار لويس بُلْك اختصاصي علم التشريح إلى أن ثمة أكثر من عشرين ميزة يشترك فيها البشر البالغون مع الرئيسات ومجموعة متنوعة من الأجنة الثديية. فعلى سبيل المثال، فإن جمجمتنا بصلية الشكل تشبه أشكال جماجم أجنة القردة وأطفالها أكثر من جماجم كبار القردة (انظر ملاحظات هذا الفصل لمزيد من التفصيل). وبالمثل، فإن خصائصنا الوجهية تشبه بشكل غريب خصائص وجوه الرئيسات اليافعة لا البالغة (بالنسبة للقردة، فإن الوجه مستقيم نسبيًا، ولكنهم مع تقدمهم في السن، فإنها تبدأ بالبروز إلى الأمام، بحدوث «التنامي الإيجابي»). تشترك الإناث من البشر مع أجنة الإناث من الثدييات في التوجيه الجوفي للقناة المهبلية، ولكن في الفصائل الحية الأخرى فإن القناة تلتف إلى الخلف مع تطور خلقهم، ولا يحدث ذلك للإناث من البشر. وتُعد أصابع أقدامنا الكبيرة التي لا يحل محلها أصابع أخرى سمة خَلقية مشتركة بيننا وبين معظم الرئيسات في مراحل تطورها المبكرة فقط. وهذه ليست سوى بعض السمات المتعلقة بامتداد الطفولة التي ذكرها بُلْك دعمًا لنظريته «الاجتنان»، والتي تنص على أن البشر قردة صغار تأخر تطورها (إلى قردة بالغين) إلى فترة غير معلومة، وبفضل هذا التأخر بقي البشر محتفظين بالخصائص (الشكلية) الطفلية طوال حياتهم. وقد عبر بُلْك عن ذلك بأسلوب أكثر جرأة إذ قال: «إن الإنسان في تطوره الجسدي هو أحد أجنة الرئيسات الذي قد أصبح ناضجًا جنسيًا».

واستخدم ألدوس هوكسلي في روايته «عقب سنين كثيرة تموت البجعة» نظرية بُلْك للاجتنان لإضافة أثر درامي. وقد استطاع إيرل جونيستر الخامس وحبيبته أن يزيدا فترة حياتهما إلى أكثر من مئتي عام بتناول أحشاء سمك الشبوط. عندما عزم جو ستويت المليونير الأمريكي الباحث عن الخلود والعالم الذي يعمل لديه أوبيسبو على رحلتهما في اكتشاف سر الجاذبية الأرضية، اكتشفا أن إيرل وحبيبته قد تحولا إلى قردين. ولدهشته لرؤية إيرل يزحف على الأرض، سأل ستويت عما حدث لهما. أجاب أوبيسب «إنه الزمن فحسب». «كان جنين القرد مؤهلًا للنضج» . ومن المثير أن نتساءل ما إذا كانت الحضارة الإنسانية تتغذى على أحشاء سمك الشبوط مؤخرًا-من ناحية قياسية- ولكن هذا مجرد افتراض سنضعه جانبًا في الوقت الحاضر.

إن المصطلح العلمي في علم الأحياء لظاهرة الاجتنان الذي يصفه بُلْك هو «امتداد الطفولة» - neoteny وهي كلمة يونانية تتكون من جذرين: «neo» وتعني شابًا، و«teinein» وتعني يمتد، أو يرعى، أو يحافظ على (وهي ترتبط بالكلمة اللاتينية tenere، أي يتمسك بشيء ما). وفي الأحياء التطورية، تعني كلمة «neoteny» استمرارية سمات مرحلة الجنين، أو اليرقة، أو الشباب في الكائنات البالغة، وإلى الإبطاء التدريجي لمعدل التطور الذي يجعل المحافظة على خصائص الشباب في المراحل اللاحقة من دورة الحياة أمرًا ممكنًا.

وبعد فترة وجيزة آلت نظرية بُلْك للاجتنان إلى ما آلت إليه نظرية التلخيص، أي أنها صنفت في سجلات الأحداث العلمية نظرية تفتقر إلى الكمال أو أنها لم تعد مقبولة، ولم يكن ذلك بسبب الأدلة المورفولوجية- التي تظل دامغة- ولكن لأن آلية الشرح التي قدمها بُلْك لتفسيرها لم تكن موثوقة علميًا. افترض بُلْك أن التعديل العام في التوازن الهرموني لدينا أوقف التطور الإنساني، ولكن افتراض أن التغيرات الهرمونية يمكن أن تثير تغيرات مورفولوجية معقدة لم يكن معقولًا. وعلاوة على ذلك، لم يكن لدى بُلك شرح وافٍ للكثير من صفاتنا التي لا تصنف على أنها طفلية بما في ذلك بعض الخصائص التي يظهر جليًا أنها تغيرات من قبيل الشيخوخة. وقد استبعد هذه الصفات وعدّها «ثانوية» مثلما استبعد أصحاب نظرية التلخيص الصفات الطفلية.

ولو أن بُلك تبنّى نظرية دارون عوضًا عن مناهضتها، لكان ممكنًا أن تَلقى نظريته حول الاجتنان قبولًا وديمومة أكثر في تاريخ العلوم. وللأسف، فإن معاداته لمفهوم التكيف دفعته للبحث عن تفسير للخصائص الطفلية (وجود سمات طفولية في الكائن البالغ) في المكان الخطأ: في التعديلات الهرمونية الداخلية بدلًا من البيئة الخارجية. ويعود الفضل لستيفن جاي جولد قبل نصف قرن من الزمان في إحياء «الرؤية الرئيسة»-كما يسميها ستيفن- لبُلك وإصلاحه بفصلها عن نظام التفسير الخاص به ودمجها بمصطلح دارون الحالي «التطور الفسيفسائي» (الجزئي)، والذي يعني أن مجموعة متنوعة من العوامل البيئية تؤثر على الشكل، وبالتالي فإن الأجزاء المختلفة من جسد الإنسان قد تأثر تطورها بضغوطات مختلفة - أي تطورت بدرجات متفاوتة. ويمكن ضمن نظام كهذا أن توجد بعض سمات الطفولة وبعض سمات الشيخوخة في التركيب الجسدي للإنسان دونما تعارض. ويلخص جولد استنتاجاته حول دور «امتداد بعض سمات الطفولة» في عملية الأنسنة:

إنني أعتقد أن البشر «في جوهرهم» يحملون سمات طفولية، وليس السبب في ذلك أنني قادر على تعداد قائمة مهمة من هذه السمات، ولكن لأن التأخر الزمني العام للتطور قد شكّل بوضوح خصائص تطور الإنسان. وقد شكل هذا التأخر مصفوفة تتضمن جميع أنماط التطور التي يتعين تقييمها. ولا تضمن هذه المصفوفة في ذاتها دورًا مركزيًا لخصائص الطفولة، ولكنها تقدم آلية تحقق نتيجة كهذه إذا كانت النتيجة ذات قيمة منتقاة. وقد استخدمت هذه الآلية مرة ومرات في التطور الإنساني لأن تأخر التطور حمل مجموعة من العواقب المحتملة معه: إطالة معدلات النمو الجنيني مفضية إلى أحجام أكبر من نسب الأحداث والمحافظة عليها. ألا يمثل نظام كهذا سببًا مباشرًا لزيادة تطور دماغ الإنسان؟ (Ontogeny and Phylogeny, 365، كما ورد في الأصل).

ويدعم جولد ادعاءاته التي تفيد بأن التأخر يمثل مصفوفة أساسية لتطور الإنسان بتقديم إطار دارويني مقنع لفهم الإيجابيات الانتقائية لامتداد الطفولة. إن السماح لنا بالاحتفاظ ببعض سمات الطفولة في فترة البلوغ يزيد مرونتنا وقابليتنا على التكيف إلى الحد الأقصى. فعندما تتعرض البيئة لأي سبب كان إلى تحولات سريعة- ومعظم القفزات التطورية للإنسان قد حدثت كنتيجة مباشرة لهذه التغيرات - فإننا نصبح أكثر قدرة على التعايش مع الظروف الجديدة، نظرًا لأننا نتمتع بخاصية امتداد الطفولة مما يقلل اعتمادنا على مجموعة من المواصفات المتحفظة والمتخصصة وعلى تعزيز المرونة والتكيف وتعلم القدرات المرتبطة بمرحلة الشباب.

وإذا صح قول جولد، فإن التأخر التطوري ليس مصدر صفات الشيخوخة وحسب بل وبعض الخصائص المرتبطة ببعضها بعضًا التي تميزنا أكثر من غيرها عن الكائنات الأخرى: أي ذكاؤنا المتزايد وقدرتنا الأكبر على التفاعل الاجتماعي. وتعود صفات الشيخوخة في مصدرها إلى معدلات النمو الجنيني المطوَّلة التي تسمح لأدمغتنا بالنمو لحجم أكبر بكثير من أدمغة الرئيسات الأخرى. أما الصفتان الأخريان فيعود مصدرهما إلى مرحلة سن المهد والطفولة اللتين تعززان عملية التعلم وبالتالي تعززان الذكاء. وتفسر هاتان الخصيصتان امتلاك الإنسان استراتيجية مميزة للبقاء وهي ما نسميها الثقافة. ولن يعتمد على التعلم أكثر من اعتماده على الفطرة أو يبحث عن وسائل البقاء المعتمدة أساسًا على التعلم والذاكرة والمهارات المكتسبة إلا كائن ذو طبيعة تطورية غير منتظمة. ولا يمتلك سوى الكائن الذي يولد في هياكل الدعم للمجتمع الإنساني ميزة زيادة فترة تطور الطفولة بشكل كبير. والخلاصة أن «عبقريتنا» فصيلة من فصائل البشر تكمن في إحجامنا عن النمو.

ولا يزال الشك يحيط بالدور الذي تضطلع به فكرة «امتداد الطفولة» في تطورنا، ولكن في النظام الكلي حول كيفية تحوّلنا إلى بشر، فإننا نؤكد بقوة أهمية تأخر التطور الذي يتخلل إلى أعماق الكائن بطرائق تتجاوز سمات الطفولة. ونحن البشر نقضي جزءًا أكبر بكثير من حياتنا في النمو (تقريبًا ثلاثين بالمئة) مما يقضيه أقرب أقربائنا من فصيلة مملكة الحيوان في العملية ذاتها. فنحن نقضي الجزء الأكبر من السنة في الرحم، وعندما نولَد فإننا لا نزال في جوهرنا أجنة. ويرتبط السبب في استمرارية نمونا الجنيني لفترة طويلة بعد الولادة بالحجم الاستثنائي -الكبير- لدماغ الإنسان. فلو أكملنا نمونا الجنيني داخل الرحم لأصبحت رؤوسنا كبيرة لدرجة يتعذر معها خروجها من قناة المهبل.

وإذا كانت الثقافة تعني التطور بوسائل أخرى، فإن التطور المتأخر هو البستان- أو الحضانة- التي تزدهر فيها قدرة الشباب للتعلم في ظل ظروف استغلت بعناية. وإن الطفل الذي يسعى للتعلم هو وحده من يستطيع أن يصبح إنسانًا. وبإطالة عملية التعلم بشكل كبير، وفي بعض الإحيان من دون حدود، فقد جعل التطور المتأخر مصيرنا رهنًا ببراعتنا وابتكارنا، أو ما تعبر عنه قصيدة الإنسان من سرعة الفهم وإتقان المهارات وقدرة على التكيف.

والخلاصة أن امتداد الطفولة الإنساني ليس نكوصًا ولا توقفًا مؤقتًا بل هو نوع معدل من التطور ينتقل بسمات الطفولة إلى مستويات جديدة من النضوج حيث تجري المحافظة عليها في شكلها الطفولي. ويمكننا أن نرى الأمر بهذه الصورة: قال أينشتاين في الفترة التي سبقت وفاته إن إنجازاته في الفيزياء كانت بسبب أنه، في عقله وروحه، قد ظل طفلًا طوال حياته. ومن الواضح أن عقل أينشتاين لم يتوقف عن التطور عندما كان لا يزال طفلًا؛ فما كان يعنيه هو أنه لم يتوقف قط عن طرح أنماط من الأسئلة البسيطة تكون أكثر استقصاءً وتعقيدًا تقنيًا يعجز الوالدان عن معرفة الإجابة عنها: لِمَ السماء زرقاء؟ كم عمر الإله؟ لِمَ لا أستطيع رؤية الرياح؟ يتطلب الأمر نوعًا من الفضول الطفولي للتساؤل حول ما تتكون منه الذرة، أو تحت أي الظروف يمكن للوقت أن يتحرك إلى الوراء، كيف سيبدو الضوء لأحد يسافر بنفس سرعته على شعاع موازٍ له (بمحاذاته). استمر عقل أينشتاين بالنمو من حيث قدرته وتعقيده فيما أبقى على تساؤلاته الفطرية

وفضوله وحب ما هو بديع ومعجز. وبهذا المعنى، فإن عقله لم يكن مختلفًا عما طرحه بُلْك إذ قال إن الإنسان هو «أحد أجنة الرئيسات التي أصبحت ناضجة جنسيًا» وهي طريقة أخرى للقول إنه كان عبقريًا.

وسأضيف على ما سبق بالقول إن امتداد الطفولة يقاوم طغيان الموروثات. ولا يعني تأخر معدل التطور مقاومة النمو وحسب بل ومقاومة إعادة تشكيل حالة ثابتة من الشيخوخة تربطنا بأسلافنا عبر قوانين التكرار والهوية. وفي هذا الصدد، فإن امتداد الطفولة يمنح البشر حرية فصائلية أكبر من المحددات الجينية من الماضي إلى المحددات الجديدة أيضًا بصورة احتمالات لم تتحقق بعد. وبالمحافظة على قدرة التكيف المرتبطة بالشباب لفترات أطول بكثير وفي بعض الحالات طوال حياتنا كلها، فقد وسّعنا نطاق خياراتنا التطورية بشكل كبير، مما جعلنا مع مرور السنوات كائنات أكثر نشاطًا وحرية وسرعة ومغامرة. وباختصار، فقد جعلتنا كائنات أكثر ذكاءً وشبابًا، أو بالأحرى، أكثر ذكاءً لكوننا أكثر شبابًا.

وتقدم قصيدة الإنسان في مسرحية «أنتيجون» لمحة حول الجانب المرعب من الانفتاح الشبابي على الأعاجيب، والاكتشافات، ومعرفة العالم. إن الإصرار على الذهاب بكل جرأة إلى حيث لم يذهب أحد من قبل قد صعد بنا إلى القمر وقادنا إلى خبايا عالم الكروموسومات؛ إذ إنه يمنحنا الرقائق الدقيقة والقنابل الذرية. ولكن رغم كل الابتكارات التي جلبها ذلك للعالم منذ أن نظَم سوفكليس القصيدة، فإن ثمة جزءًا واحدًا من قصة الإنسان المستمرة لا يتغير. فحتى وإنْ نجح ذكاؤنا المستمد من شبابنا في جعل الموت خيارًا لا نتيجة حتمية، فما تقوله الجوقة حول الإنسان سيظل صحيحًا: «يجوب بقاع الأرض، غِرّ وشحيح الموارد، ومن ثم يؤول إلى العدم». وبالتالي، فإذا كانت عبقريتنا مستمدة من مقاومتنا للنمو، فإن حكمتنا بالمقابل مستمدة من إدراكنا العميق للموت. وكما سنرى بتعمق أكثر في الفصل القادم، فإن ازدهار ثقافة الإنسان يتأتى بتضافر العنصرين لا بتعارضهما.

الغوريلا الألبينية (البيضاء)

يعد سرد الحكايات سمة أساسية لدى البشر، فهي طريقة طفولية لإضفاء معنى على مظاهر الحياة الغامضة والمحيرة وعلى رأسها لغز وجودنا فيها. إن جميع الأسباب تدفعنا للاعتقاد أن قصص الإنسان الأولى اتخذت أسلوب السرد اللفظي إلا أنها تضمنت جميع عناصر القصة الفعلية من حبكة وشخصيات وانفعالات من خلال ممارسة الطقوس، والأزياء الخاصة، والأقنعة، وقوة قدرات الإنسان الجسدية الاستثنائية على التقليد. وقد دخلت اللغة في وقت لاحق إلى إطار القصة، مثلما جاء الحوار المحكي بعد التمثيل الإيمائي (الصامت)، ولوحات السرد، والإيماءات التعبيرية للأفلام الصامتة.

وقد كان المفكر الإيطالي للقرن الثامن عشر جيامباتيستا فيكو - الذي سأناقش نظريته حول أعمار الحضارات في الفصل القادم- محقًا تمامًا عندما قال إن الأساطير الحيوانية المتعلقة بالإنسان في

فترة ما قبل التاريخ نشأت من خصيصتين ترتبطان ببعضهما بعضًا في طفولة الإنسان المبكرة: عدم قدرة الطفل على التفكير تفكيرًا مجردًا، والمخيلة المجازية المدهشة. يقول فيكو:

وهكذا، فكما تُعلّمنا الميتافيزيقيا المنطقية أن الإنسان يصبح كل شيء بفهم كل شيء... فإن هذه الميتافيزيقيا التخيلية [للبشر الأولين] تبين أن الإنسان يصبح كل شيء بعدم فهم كل شيء... ولعل الافتراض الثاني أصوب من الأول لأن الإنسان عندما يفهم فإنه يوسع آفاق عقله ويتقبل الأشياء، ولكنه عندما لا يفهم فإنه يوجِد الأشياء ويصنعها من تلقاء نفسه ويصبح هذه الأشياء بالتحول إليها والاعتداد بها. (405, 130)

وقد كانت قصص الإنسان الأولى في غالبها تجسيدات ذات طابع إسقاطي مماثل؛ إذ يحوّل الممثلون أنفسهم إلى أبطال في قصصهم. وهذه القدرة التخيلية على الإسقاط- التصديق، أو دفع الآخرين للتصديق، أو الإيقاف المؤقت لعدم التصديق (الإيهام)- هي قدرة لا يمكن أن يفتقر إليها أي من البشر مهما كانت أعمارهم البيولوجية أو التاريخية؛ فهي واحدة من سمات الطفولة الممتدة الأساسية عند البشر، حيث تنتقل ظاهرة امتداد الطفولة الآن من المستوى البيولوجي إلى المستوى الثقافي.

ونظرًا لأن موضوعنا في هذا السياق هو «الاختلاف العمري» بين البشر الحاليين وأسلافهم من الرئيسات، دعوني أذكر لكم قصة قد تساعدنا في اختراق هالات الغموض التي تحيط بالعناصر النفسية لهذا الاختلاف. يتضمن كتاب إيتالو كالفينو «السيد بالومر» الذي نشر عام 1983 قصة بعنوان «الغوريلا الألبينية». وينبغي قبل أن نناقشها بتفصيل أن نوضح أن ذكر الغوريلا في صورة كالفينو ليس حيوانًا خياليًا بل هو أحد ساكني حديقة برشلونة المشهورين لفترة من الزمان. وقد التُقطت عام 1966 عندما كان ذكر الغوريلا حديث الولادة في غينيا الاستوائية ومات عام 2003، أي بعد ثماني عشرة سنة من موت كالفينو. وقد سمي «نُدفة الثلج» لأنه كان أبيض الفراء وكانت بشرته فاتحة اللون، وكان الغوريلا الوحيد من فصيلة الألبينو الذي لا يزال على قيد الحياة. وقد أنجب عددًا من الأطفال خلال فترة حياته الطويلة في حديقة الحيوان، ولم يرث أيٌ منهم صفة الألبينية التي لديه، ولم يعش أحد منهم أكثر منه. وقد عاش إلى أن بلغ سن الأربعين (معدل فترة حياة الغوريلا في الغابة يبلغ حوالي خمسة وعشرين عامًا)، ولا بد أن كالفينو قد رآه وهو في في سن المراهقة. فلننتقل الآن إلى القصة.

رأى السيد بالومر، و«هو رجل عصبي يعيش في عالم مضطرب ومكتظ»، في أثناء زيارته لحديقة برشلونة للحيوانات الغوريلا في المساحة المسوَّرة المخصصة له من الحديقة. ورغم أن ذكر الغوريلا لا يزال يافعًا، إلا أن «علامات رجل عجوز» تبدو عليه واضحة. وبالفعل، فإن «القرد الكبير يُذكّر السيد بالومر بتاريخ قديم كالجبال أو الأهرامات». وقد جاء هذا الإيحاء بمظاهر التاريخ العتيق من الشكل القديم لجسد الغوريلا الذي بقي دونما تغيُّر عبر العصور والذي بقي ذكر الغوريلا محافظًا عليه تمامًا على الرغم من طبيعة بشرته الألبينية. ولكن يبدو هذا القرد على وجه الخصوص مختلفًا عن أقرانه من النوع ذاته، لا بسبب لون بشرته الأبيض وإنما يبدو أنه

يعاني من التقييد الذي تفرضه كينونته الفصائلية. وقد ذكر كالفينو أنه يعيش في «مكان مغلق ذي جدران حجرية مما يمنحه شكل ساحة السجن»، ولكن يمكن القول إن القفص الذي يعيش فيه ذكر الغوريلا هو أولًا وقبل كل شيء الحد التطوري الذي قد فرضته الطبيعة على فصائله.

يُعبر ذكر الغوريلا الأبيض عن حالته المؤلمة (أو هكذا يُخيَّل إلى السيد بالومر) بالإمساك بدولاب مطاطي عتيق وإلصاقه بصدره. ورفيقته أيضًا لديها دولاب، ولكنه بالنسبة لها «شيء للاستعمالات العادية تربطها به علاقة عملية من دون أي مشكلات؛ فهي تجلس عليه كما لو أنه كرسي مريح تُعرّض فيه صغيرها لأشعة الشمس وتنظف شعره مما يعلق به من الحشرات». أما بالنسبة لنُدفة الثلج فالأمر على النقيض من ذلك؛ إذ إنه لا يترك دولابه البتة، «فاتصاله بالدولاب يبدو شيئًا مفعمًا بمشاعر التأثر والتملك وأنه بمثابة رمز ومعنى». ويتفكر السيد بالومر: «ومن خلاله يمكن أن يأخذ لمحة لما يعنيه بحث الإنسان عن مفر من فزع العيش- استثمار النفس في الأشياء، وتمييز النفس بالعلامات، وتحويل العالم إلى مجموعة من الرموز- بزوغ أول فجر للثقافة في الليل البيولوجي الطويل». يشك السيد بالومر أن رعبًا كهذا قد يكون مصدر اللغة نفسها: لعل ذكر الغوريلا بتعبيره عن حالته من خلال الدولاب، بتغلغله في أعماق الصمت يشارف على الوصول إلى الينابيع التي انبثقت منها اللغة، والسماح لدفق من العلاقات بالتشكل بين أفكاره والأدلة الجوفاء القاسية حول الحقائق التي تحدد حياته».

وقد دعم بعض الفلاسفة البارزين الذين فكروا بعمق بالفرق بين كينونة الإنسان والحيوان منظور بالومر من ذَكَر الغوريلا الأبيض كونه مخلوقًا حبيسًا. فعلى سبيل المثال، أكد مارتن هيدغر باستناده إلى أعمال عالِم الحيوان يعقوب فون إكسكول أنه بالمقارنة مع الإنسان، فإن الحيوان «مسكين في العالم». وإن الحيوان من منظور مجال إدراكه الحالي أسير للبيئة المحيطة. فلا يمكنه التصرف بحرية، بل تبعًا لغريزته. وذكر هيدغر في كتاب «المفاهيم الأساسية لعلم الميتافيزيقيا» أن «الأسْر هو حالة لاحتمالية حقيقة أن الحيوان -وفقًا لجوهره- يتصرف ضمن بيئته ولا يتصرف أبدًا ضمن العالم» - أي ليس ضمن عالم التصرف والسلوك وعالم المعنى باتساعه وشموليته.

ويؤكد الفيلسوف الفرنسي هنري بيرجسن جوهر الفكر ذاته بأسلوب أكثر جمالًا:

ولذلك فالفرق كبير بين وعي الحيوان- حتى الأكثر ذكاءً من بينهم- ووعي الإنسان. ومرد ذلك إلى أن الوعي يرتبط بقدرة الكائن على الاختيار، فهو يتساوى في امتداده على هامش الأفعال الممكنة التي تحيط بالفعل الحقيقي. ويكافئ الوعيُ الابتكارَ والحرية. والاختراع في عالم الحيوان الآن ليس إلا تنويعًا في مظاهر الروتين. وبتضييق نطاق الابتكار ليقتصر على عادات الفصائل الحية، فإنه ينجح من دون أدنى شك في توسيعها من خلال مبادراتها الفردية، ولكنه يتجرد من التلقائية لِلَحظة تمثل هي ذاتها الوقت لخلق تلقائية جديدة. إن أسوار هذا السجن ما تلبث أن تنغلق بمجرد أن تنفتح. وبالنسبة للإنسان، فالوعي يكسر القيود. ولا يتأتى انحلال هذا القيد إلا على يدي الإنسان دونما سواه من الكائنات. (Creative Evolution, 169)

ثمة نزعة قوية هذه الأيام لدى المُنظّرين واختصاصيي السلوك على حد سواء إلى التشكيك بالافتراضات المشابهة حول الاستثنائية لدى الإنسان في النظام الطبيعي- افتراضات تبدو واضحة لمعظمنا- ولكننا لا نود الخوض في جدل هنا، نظرًا لكون قصة كالفينو حول الغوريلا إسقاطًا مجازيًا أكثر من كونها قصة إنسان فعلية. ولكن ما الذي يمثله بالضبط؟ هل هو كائن افتراضي وسيط بين الرئيسات والإنسان؟ هل يعاني أحد أشكال القلق الوجودية الذكورية - أو الذكورية البيضاء (لاحظ الفرق بين علاقة ذكر الغوريلا «الرمزية» بدولابه، وعلاقة قرينته الأنثى «الواقعية» بدولابها)؟ أينبغي لنا أن نرى فيه صورة منعكسة لفنان في انعزاله عن المجتمع؟ أينبغي لنا أن نرى فيه تصويرًا ذاتيًا لكالفينو نفسه؟ ولكلٍ من هذه الخيارات حالة فريدة، ولكن نظرًا للأمر الأساسي الذي نحن معنيون به، لنضيّق نطاق تركيزنا في حدود السؤال الآتي: هل ذكر الغوريلا الأبيض طفل من فصيلة الإنسان يتعذر عليه استخدام اللغة؟

يحتمل ذلك السؤال إجابة ذات منحيين أحدهما سلبي والآخر إيجابي. أما ما يتعلق بالإجابة السلبية، فيمكننا القول إن الطفل الرضيع أخرس ولكن ذكر الغوريلا ليس أخرسَ بالطريقة ذاتها، فالخرس الطفولي ينطوي على إمكانات ملؤها الرموز والمعاني؛ فهو المناغاة المفضية إلى ثرثرة يتعذر كبتها ولا تحمل بعد في جعبتها حصيلة كلمات تستخدمها. وبخلاف الطفل الرضيع، فإن ذكر الغوريلا الأبيض لن يصل أبدًا إلى الينابيع التي تنبثق منها اللغة مهما طالت حياته لأن مستقَرَّ هذه الينابيع في أعماق الطفولة نفسها. وليست اللغة وليدة التغلب على فترة خرس الطفولة؛ بل هي وليدة إطالة هذه الفترة. وقد أصبح ذكر الغوريلا الأبيض بالفعل كهلًا جدًا وهرِمًا جدًا وقد فاته القطار على المرور بمحطة كهذه. وكلما تقدم في السن، أصبح أكثر بُعدًا عن مصدر اللغة. والخلاصة أنه محكوم عليه بالبقاء قردًا لم يكن يومًا فتيًّا بالقدر الكافي أو لفترة زمنية كافية كفيلة بإدخاله عوالم الرموز والأساطير والوضوح والفهم. والدولاب الذي يمنحه السلوى لاستبعاده من بستان المعاني لديه تأثير الرمز الأصلي، ولكن في حالته، فإنه يعبر عن حالة الغوريلا الرمزية اللاحقة بدلًا من حالته السابقة.

حتى وإنْ سلّمنا بأن ذكر الغوريلا الأبيض «الحقيقي» في حديقة برشلونة قد شعر بنوع الألم الذي أسقطه عليه السيد بالومر، فإنه لا يزال من المحتم على ذكر الغوريلا أن يموت من دون أن ينطق بكلمة، لأن قصة كالفينو تجعل مصدر اللغة في المكان الخطأ- في «بحث الإنسان عن مهرب من ضنك المعيشة». إن اللغة لا تنشأ من الحاجة إلى الفرار من الحياة بل من الرغبة بالخوض فيها، وليس ذلك من مظاهر العجز بل من فيض الحيوية والعجب التي تغمر الإنسان. وتنبثق الميتافيزيقيا التخيلية لفيكو من رغبة قوية لدى الإنسان في أن يصبح كل شيء، وليس من الحاجة المربكة إلى «إنشاء سلسلة من العلاقات بين الأفكار... والحقائق التي تحدد حياته». وتتعلق الحاجة الأخيرة بمرحلة أخرى من الحياة- إنْ لم تكن مرحلة أخرى من الحضارة- تختلف عن تلك التي تُبقي الطفل الرضيع في حالة بحث عن وسائل التعبير.

وبخلاف القيود الخاصة التي تحيط بذكر الغوريلا الأبيض، فإن قيود الطفل الرضيع عامة تفيض بشعور أن العالم المحيط مليء بالسحر والجاذبية واستقلالية التصرف وحرية الخيارات. وبالنسبة

لذكر الغوريلا الأبيض، فينطوي على كونه طفلًا إنسيًا مفعمًا بالقدرة على الحركة الجسدية والمرونة والطفو بشكل مشابه، حتى إن فيض الطاقة التخيلية قد يمتد ليشمل استخدام المحاكاة الصوتية (لأصوات الكائنات والأشياء)، وتمثيل الصفات الإنسانية (التجسيد)، والتعبير بالإشارت والرموز، وفي النهاية إلى البدء بالكلام. وعوضًا عن ذلك، فإن السيد بالومر يرى في ذكر الغوريلا نظرة «عملاق حزين» يلتفت إلى حشد الزوار خلف الزجاج وعلى بعد متر منه ليلقي نظرة متمهلة ملؤها الأسى والصبر والملل، نظرة تعبر عن كل الاستسلام لحاله التي هو عليها الآن». والاستسلام هو قطعًا ليس الخصيصة التي أدت إلى انتشار الأسطورة القديمة، انتشار مبادئ الإحيائية (الأرواحية)، والرموز المتعلقة بطقوس السحر.

ويمكننا تقديم إجابة إيجابية عن السؤال المطروح آنفًا إذا ما أعدنا النظر إلى وقت الحدث. ففي حين أنه لا ينبغي لنا أن ننظر إلى ذكر الغوريلا على أنه طفل إنسيٌّ يواجه صعوبات في البدء باستخدام اللغة، فإنه يمكننا (وينبغي لنا في الواقع) أن نرى فيه تشخيصًا لنوع من الطفولة التي تستمر لدى بني البشر لوقت طويل بعد اكتسابهم مهارة استخدام اللغة. ونسميها الطفولة المتأخرة من النوع الذي يصيب السيد بالومر في سنه الأكبر. وكيف يحدث ذلك؟

ينهي السيد بالومر تأملاته قائلًا لنفسه، «مثلما أن للغوريلا دولابًا يمنحه دعمًا ملموسًا لما يَصدُر عنه من خنخنة ليست من قبيل الكلمات... فإنني أنا كذلك أمتلك هذه الصورة للقرد الأبيض الكبير». إننا جميعا نُقلّب بين أيدينا دولابًا فارغًا عتيقًا نحاول من خلاله أن نصل إلى نقطة نهائية ذات معنى لا يمكن للكلمات أن تحققها. واللافت للنظر حول قصة كالفينو أنها تخلق للقارئ «الميتافيزيقيا التخيلية» التي تميز بين حرية السيد بالومر-أي حرية الإنسان- والتقييد الفصائلي لذكر الغوريلا الألبيني. قد يكون السيد بالومر بالغًا متقدمًا في السن، وقد يشعر بضجر الكبر وثقله يسكنان نفسه، ولكنه رغم ذلك يحتفظ بالقدرة التي تشبه قدرة الطفل على تشخيص القرد بإسقاط مشاعره على ما يختلج ذكر الغوريلا الأبيض من علامات الإحباط. ذلك لأن السيد بالومر، المحاصر في عالم مكتظ ومضطرب، يتخيل انحباس القرد بالظروف و«بحقائق الحياة». وبالمثل، فإن السيد بالومر، المتعجب من الحياة، يتخيل الحيرة والذهول اللذين يتملكان القرد أمام الرؤية الضبابية لأحد أبعاد المعاني الذي يقع خارج نطاق إدراكه.

والأهم من ذلك أن السيد بالومر يُسقط تخيليًّا على القرد الجانب النفسي «للطفولة» - أو العجز عن الكلام- الذي لا يستمر في نفسه فحسب بل وفي نفوس البشر كافة طوال حياتهم. إننا لا نمتلك كلمات نَصِف بها المعنى النهائي للأشياء، ذلك المعنى النهائي الدقيق الذي نبحث عنه. ومهما طال بنا العمر، ومهما وضعنا ضمن اعتباراتنا ما يسمى بحقائق الحياة، سيكون ثمة دائمًا شيء يكتنف القصة الأكبر يتجاوز حدود الفهم الإنساني، ويتحدى التوقعات ويحبِط رغباتنا في فهم غايته النهائية. ومهما «أصبحنا» تخيليًا كل شيء، أو «فهمنا» كل شيء فهمًا علميًا، سيظل داخل كل كائن بشري طفل يُخفق في فهم العالم الذي قد أُلقي فيه- أي طفل دفين يعجز عن إيجاد كلمات وافية لوصف ذلك الغموض البعيد الذي يحيط بنا من كل جانب أينما وجّهنا أبصارنا. وبذلك المعنى، يمكننا القول إن لدى كل منا غوريلا ألبينية تستوطن نفسه.

مِن المنبع نفسه

قال أحد الذكور من فصيلة البشر إن الفرق بين أن يكون لديك عضو ذكري أو ألا يكون لديك واحد يؤدي إلى نتائج اجتماعية ونفسية عديدة يمكن تلخيصها بالقول إن «تركيبك البنيوي هو قدرك»؛ أي أن نوع الجنس يحدد «مظاهر الحياة الأساسية». ولكن التركيب البنيوي ينطوي على ما هو أعقد من نوع الجنس، مثلما ينطوي نوع الجنس على ما هو أعقد من التركيب البنيوي. وفيما يتعلق بالقدر، فينبغي أن نتذكر دائمًا أن الذكور والإناث من البشر قد تطوروا في الوقت ذاته؛ فلا أحد من الجنسين من حيث التركيب البنيوي يعد خَلقيًّا أكثر إنسانية من الآخر، ولا أحد أكثر شيخوخة من الآخر، حتى وإنْ كانت الإناث في بعض خصائصها الجمالية أكثر شبابًا قليلًا من الذكران. وإذا كان ما يقوله فرويد صحيحًا، فإن الرجال والنساء من حيث كينونتهم الفصائلية يشتركون في المصير ذاته.

ولكن هذا لا يعني أن الاختلاف في النوع بين البشر ليس عميقًا أو أن الرجال والنساء لا يصلان إلى نقطة تفصل بينهما. ففي بعض مظاهر الحياة الأكثر تفصيلًا - مثلًا: كيفية عيشنا لمراحل الحياة المختلفة أو عملية الشيخوخة البيولوجية- تختلف مصائر الرجال والنساء اختلافًا كبيرًا (إلا أنها لا تختلف بالقدر الذي يعتقده بعض الناس). ويتمثل التساؤل الفلسفي الأكبر فيما إذا كان الاختلاف النوعي يفصل الرجال عن النساء أكثر مما يجمعهم، أم أنّ الأمر على العكس من ذلك يعمل على تعزيز الهوية الفصائلية المشتركة بين النوعين (أي كون كليهما من بني البشر).

قرأت قبل عدة سنوات في أحد المنشورات تصريحًا قطعيًا من إحدى المتخصصات في علم الحيوان: «يجمعني بالإناث من قرود البابون عدد أكبر من الصفات التي تجمعني بالذكور من أبناء فصيلتي». لقد فكرت بعمق في ذلك القول من وجهات نظر متعددة، وسأردّ عليه كما يأتي: مثلما أن الرجال والنساء يشتركان في صفات التركيب البنيوي التي تجعلهما ينتميان إلى فصيلة واحدة منقسمة إلى جنسين اثنين، فإنهما يشتركان أيضًا في كل ما يمكن أن يجعل كل جنس من الجنسين مختلفًا جدًا عن الآخر.

وما أقصده هنا هو أن الاختلاف النوعي، مهما بلغ عمقه، ليس في ذاته متجذرًا. بل إن ما هو أصلي المنشأ يتمثل في قدرة الإنسان على الشعور بالانعزال، والذهول، والبعد عن الآخرين، كما لو أن الإنسان شاذ اجتماعيًا عن أقرانه. إن هذا المعنى للألبينية الداخلية لا يصيب جنسًا من البشر أكثر من الآخر. إنه ينتمي إلى التجربة الإنسانية المختلفة للنفور الاجتماعي، خاصة خلال مرحلة الشباب عندما يرغب أحدنا بالشعور بأنه غريب مثل وحش فرانكشتين الذكر، الذي يلجأ للتنفيس عن وحدته وعدم اندماجه مستعينًا بكلمات إحدى النساء. وبعبارة أخرى: إن ما يغمر الشباب من مشاعر الاستثنائية في قصيدة إدغار ألان بو ينطبق على كلا الجنسين بالقدر نفسه:

منذ الطفولة ما كنتْ

مثلما كان الآخرون، وما رأيتْ

كما رأى الأخرون، وما استطعتْ

إيجاد متعتي من حيث متعتهم نبعتْ

ومن حيث حزنوا، حزنًا

ما وجدت، ورقصًا

بقلبي على نغماتهم فرحًا

ما استطعت، وحبًا

أكننت لكل شيء وحيدًا

وحينذاك -في طفولتي- في فجر حياةٍ

هي الأشد عصفًا انسلّت منها

من أعماق خيرها وشرها

أصفاد الغموض التي

ما زالت تقيدني

ويستمر الغموض، فأصفاده «ما زالت تقيدني»، لأنها تنبثق من أعماق مرحلة الطفولة التي تمتد إلى مراحل لاحقة من الحياة لتشكل الماهية المميّزة للذات الداخلية. وفي حين أنها تقيدني، فإنها لا «تُعرِّفني» (تحدد طبيعتي)، إذا كان «التعريف» يعني أن تفرض حدودًا مقيدِّة. بل على العكس من ذلك، فإن الغموض يقدّمني إلى العالم على نحو يتسم بالانفتاح، ويجعلني مدركًا لغرابة الأشياء البعيدة والقريبة على حد سواء. و«المصدر» غير المعهود الذي أستمد منه شغفي ورغباتي والذي أجد فيه حزني يلقيني في حالة من التآلف المنعزل مع العالم- مثل الألفة التي يستشعرها شخص قد ضُم إلى إحدى المجموعات أو المؤسسات ولا يفهم بعد ما ينطوي على عضويته من شروط وأحكام. ويتأتى في تلك المرحلة بالتحديد - فيما يكمن في ذواتهم من انفتاح غض - أن يصبح كل من الفتى والفتاة أو الرجل والمرأة- باستجابتهما للنداء الإنساني الأعمق- مخلوقين فريدين من نوعيهما. وكلما كان اللقاء أكثر صراحة وصدقًا، أصبح ذلك الانفتاح أكثر غرابة- لدرجة أنهم قد يشعرون أنه ينبغي لهم أن يجعلوه أكثر إلفًا ببناء شراكة.

إن من غير الممكن لك أن تعرف كيف تمر الفصائل الأخرى بمراحل الشيخوخة، وحتى ضمن فصيلتنا نحن، فإن التجربة تختلف اختلافًا كبيرًا بين الجنسين، ولكن إذا كان الجنس ذكرًا أو أنثى، فإن الطفولة تمثل شكلًا من أشكال المصير عند البشر، وليس ذلك بالمعنى الذي يقدمه فرويد في نظرية الحتمية البيولوجية، ولكن بمعنى أن تعرُّض الطفل للأشياء يتردد صداه في جميع المراحل اللاحقة من حياته. وسواء أكان الطفل سعيدًا أم شقيًا، معافى أم سقيمًا، محظوظًا أم قليل الحظ، فإن الطفولة تظل المركز النفسي للجاذبية لدى كل البالغين وتبقى عالقة الأثر - أو ممتدة الطفولة- ضروراتُها المبكرة ودوافعها ومشاعرها.

وتتجلى المفارقة هنا في بقاء هذه الضرورات والدوافع والمشاعر نشطة في المراحل اللاحقة من الحياة بأشكال تخيلية على نحو استرجاعي. والحقُّ أن الطفولة هي كل ما قد فقده كل بالغ، بصرف النظر عما إذا كان المرء يحمل ذكريات دقيقة أم مشوَّهة لحالته عندما كان طفلًا. ولأننا نرى هذه الأحداث أشياء قد خسرناها، فإننا نميل ميلًا واضحًا إلى تصوير ذلك العصر الذهبي كما لو كان ضربًا من الأساطير أو إلى تجميل وجه الحقيقة بانتقائنا لجميل الذكريات والأحلام والحنين والإسقاط الاسترجاعي للأحداث المحببة. ومما لا شك فيه أن خسران الطفولة هي أولى خطوات «دنوّنا من الفناء»، إنْ لم تكن أولى رشفاتنا من كأس الموت ذاته. وتتضمن العلاقات الحميمة بين البشر الناضجين، بصرف النظر عن جنسهم، تشاركًا لهذا الخسران بشكل أو بآخر. وعندما تحدث العلاقة بين الرجل والمرأة، فإن الرابط الذي يجمعهما يصبح أقوى بكثير وذلك بفضل ما يفصل بينهما من اختلاف نوعي. ويغدو تحقق هذا التشارك ممكنًا استنادًا إلى حقيقة أن لا أحد منا، ذكرًا كان أو أنثى، يمتلك ناصية هذه العلاقة ويدرك تمام الإدراك ما تنطوي عليه بكل ما فيها من غرابة غامضة. وتتابع القصيدة الرائعة «رسالة زوجة تاجر النهر» بقلم الشاعر الصيني لي بو الذي عاش في القرن الثامن عشر- بأسلوب سرد المتكلم- التشارك الذي نتحدث عنه. وقد ترجمها إزرا باوند إلى الإنجليزية (وفيما يأتي الترجمة العربية عن ترجمة إزرا باوند):

فيما كان شعري يتدلى بأطرافه المستوية على جبيني

تجولت عند المدخل الأمامي، أقطف الزهر

وجئتَ فوق عشب الخيزران بحصانك تتمطى

جئت قرب مسكني تقلب الخوخ الأزرق بين راحتيك ثم لبثنا بعد ذلك في قرية شوكان حينًا

كنا صغيرين لا نحمل كرهًا أو ريبًا

في الرابعة عشرة تزوجتك أنت، سيدي

وما ضحكت أبدًا، إذ كان يكسوني الخجل

أخفضت رأسي أنظر الجدران

وألف مرة نوديت وما التفتُّ قط

وفي الخامسة عشرة، ودعت تجهمي

ووددتُ أن يتحد جسدانا

إلى الأبد إلى الأبد إلى الأبد

فمالي ومال الصعود إلى تلك الشرفة؟

وفي السادسة عشرة، فارقتني

ذهبت بعيدًا إلى قرية كو تو ين قرب تيارات النهر المتماوجة وغبت شهورًا خمسة

إن القردة من فوقي تعزف أنغُمًا حزينة

متثاقل الخطى ذهبت إذ أزف الرحيل

وعلى أعتاب مسكننا نَمت حشائش، حشائش شتى

استطالت جذورها، وتعسرت إزالتها

ها هي أوراق الأشجار تذرّيها الرياح مطلعَ هذا الربيع

وها هي أزواج الفراشات تذوي قبيل آب

على العشب في القرية الغربية

توجعني. أغدو أكبر

إنْ كنت قادمًا عبر مضائق نهر

كيانغ،

أرجوك أعلمني قبيل السفر

وسأخرج للقياك حيثما كنت

ولو كنت في وي فو ساي

يصور مقطع القصيدة الأول طفلين منغمسين في عالميهما المتوازيين اللذين لا يتقاطعان إلا عند حافتيهما. يعيش الصغيران من دون أن يحملا في قلبيهما «كرهًا أو ريبًا» ونعني بذلك أنهما يعيشان بجوار بعضهما بعضًا وليس مع بعضهما بعضًا. يعبر المقطع الثاني عن الصدمة التي تعاني منها الفتاة بزواجها الجديد، وهو قرار نفترض أن من اتخذه هو ولي أمرها. تمثل لها السنة الأولى من زواجها انقطاعًا مفاجئًا عن عالم طفولتها. وإعراضها عن التحدث يشير إلى افتقارها للكلمات التي تعبر عن الحالة التي هي فيها الآن مستخدمة لسان الصمت ليحكي حالها. يصف المقطع الثالث كيف تُشكّل في أعقاب طفولتها الضائعة رباطًا مع زوجها يمتد أثره إلى أعماق المستقبل، متجاوزًا الحدود النهائية للحياة البيولوجية. ويصف المقطع الرابع انفصالًا من نوع آخر وهو انفصالها عن زوجها بسفره.

ولكن الآن لم تعد الخسارة والفقد لها شيئًا غريبًا أو جديدًا، فهي تدرك تمام الإدراك ما توحي به أصوات القردة، إنها أصوات الحزن على فنائهم. ويصف إدراك الزوجة المتزايد بمحدودية الفناء وإدراكها أنها هي وزوجها حلفاء في جعل غرابة الزمن أكثر إلفًا. وفي غياب زوجها، تنمو الحشائش وتستطيل كثيرًا بحيث تتعذر إزالتها، ويذبل الوقت ويغدو خريفي المُحيّا وتؤلمها وخزات العمر الذي يمضي. وفي أواخر أبيات القصيدة، تتلهف لرؤية ذاك الذي فارقها منذ ستة أشهر- للقائه خارج حدود مسكنهما، ضمن حدود مكان أكثر رحابة (مدينة وي فو ساي) من أسوار حديقتها. وفيما تبديه من تلهف وترقب للقائه دليل على أنها مستعدة للقائه كامرأة بالغة ناضجة تأكيدًا على ما يجمعهما من رباط وتآلف.

وخلال السنتين الأوليين من زواجها، تتحول زوجة تاجر النهر من طبيعتها الفتية لتصبح امرأة ناضجة ومدركة تمامًا لما ينطوي عليه أن يترك شخصان بالغان طفولتهما، ليبنيا حياة جديدة في بيت الزوجية وسط تغير الفصول الذي يجرد المرء من شبابه، وقد استوعبت في فترة السنتين حقيقة فنائها وهي الآن مستعدة لإقامة حياتها على هذه الأساس.

إننا نعيش ضمن ثقافة تختلف كثيرًا- أو يمكن تسميتها عصرًا مختلفًا- عن ثقافة زوجة تاجر النهر. بالنسبة لنا، فإن الأمر عادة يستغرق عشرين سنة للمرور بفترة النضج التي حققتها في سنتين اثنتين. ويصعب تحديد مقدار الكسب أو الخسارة الذي انطوى عليه هذا التأخر المتزايد لبداية النضج الوجودي للإنسان. وتتمثل إحدى الميزات التي يتمتع بها تاجر النهر وزوجته ويفتقر إليها

نظراؤهم من «البالغين الناشئين» في عصرنا هذا، الذين يقضون الجزء الأفضل من أعمار العشرينيات يستكشفون خياراتهم المهنية والمتعلقة بالجانب العاطفي، ومنظورهم من العالم قبل الالتزام بأي منها- أو الذي، حسبما قال جيفري آرنيت، قد «تركوا خصلة الطفولة وما قبل البلوغ المتمثلة باعتمادهم على الآخرين... [ولكنهم] لم يدخلوا بعد نطاق المسؤوليات الذي تنطوي عليه مرحلة البلوغ»، تتمثل إحدى الميزات في أنهم بيولوجيًا قد بلغوا من الشباب مبلغًا كافيًا عندما نضجوا بشكل كامل مما منح علاقتهم الزوجية مزيدًا من الوقت ومزيدًا من الحيوية يصعب عليهما التضحية بها. أما نحن فعلى النقيض من ذلك نصبح مستنزَفين في الوقت الذي نكبر فيه لدرجة يصبح فيها البلوغ مصدر إرهاق لا بهجة. إن «عمر» الشباب يمكنه أن يقدم الكثير لتقليص الفرق بين التطور البيولوجي والنفسي. وفي النهاية، تأخذ الطبيعة الجزء الأفضل منا. (انظر الملاحظات للاطلاع على المزيد حول قصيدة لي بو.)

أصول الطفل

إذا كان مصطلح «امتداد الطفولة» يعني نوعًا من التطور المتأخر، فيمكننا استخدامه في المجال النفسي والوجودي ليعني «انعكاس خصائص الطفولة» في فترة البلوغ، حيث يجري الاحتفاظ بها والتعديل عليها. إذا لم يستمر في نفوس البالغين مكوث ذلك الطفل الذي تناشده الآلهة الأب والأم وغيرها من الآلهة، فلن يكون ثمة أديان في العالم، وإذا لم يكن هناك أديان في العالم، فلن يكون ثمة عالم أبدًا، لن نجد سوى بيئات وساكنيها. وعلى المنوال نفسه، فلن يكون هناك عقد أوديبية ولا صنوف من الفن، والشعر، والعلوم، والفلسفة، التي تستمد رونقها وحيويتها من أعاجيب الطفولة السابقة للظواهر. إن التوقعات التي نضعها للحياة- في أنها تستجيب إلى مطالبنا، وأن وجودنا ذو أهمية، وأنه ثمة أحد أو شيء يهتم لأمرنا- هي في جوهرها توقعات طفولية. إن فترة البلوغ لا تتغير إلى الحد الذي يؤثر على الرغبات والأحلام والخيبات التي نحملها معنا إلى مراحل الحياة التي تعقب الطفولة- وحتى إلى فترة «الطفولة الثانية» عندما نغدو بلا أسنان ولا شعر ولا نظر.

نظَم وليام ووردز وورث القصيدة الحديثة لهذا الانعكاس (الانتقال) لمشاعر الطفولة. وسنجردها من العبارات الرومانسية المستهلكة التي أثارتها، علاوة على كل العبارات التي تحيط بالبيت الذي يجري اقتباسه كثيرًا: «الطفل أب الرجل» التي تظهر في قصيدة وليام وردز وورث القصيرة بعنوان «قلبي يثب» التي كتبها عام 1802:

يثب قلبي كلما

أبصرت قوس المطر في كبد السما

كذلك هو إذ كنت طفلًا

كذلك هو إذ صرت الآن رجلًا

كذلك هو إذ ما غدوت كهلًا

وإلا، فمرحى بالردى!

الطفل أبُ الرجل

وبي أمل أن تصافح أيام عمري بعضها

وتبقى في وثاق ومن وحي الطبيعة في تعبُّد

في وسط هذا القوس الوجودي- القوس المنعكس في ميثاق قوس قزح في المراحل الثلاث من الحياة الواردة هنا- يستحضر بهجته السابقة عند رؤية قوس قزح، ويحتفظ بها في المراحل القادمة آملًا أنه عندما يتقدم في السن سيظل يشعر بشيء من بهجة الطفولة الأولى. (وقد كتب ووردز وورث في رسالة عام 1843: وإنني أعتقد أن كل شخص سيشهد -إذا ما استحضر تلك الأحداث- ذلك البهاء الأشبه بالحلم والحيوية التي كانت تمتِّع ناظريّ الطفولة). وفيما تسعى تلك البهجة لأن تظل حقيقية مع الوقت؛ أي أن تبقى مماثلة لبهجة الطفولة، فإنها لا تقوى إلا أن تتغير خلال مرورها بمرحلة الشيخوخة.

تنشأ المتعة لدى الطفل تلقائيًا من سطوع الظاهرة. أما بالنسبة للشاب، فإن لها قيمة متكررة ترتبط بذكريات سابقة -ذكريات الطفولة. وهي للعجوز صفة تربطه بالطفل الذي كان عليه سابقًا عبر ما يصفه وردز وورث بأنه تعبد من وحي جمال الطبيعة، ويمكننا أيضًا رؤيته نوعًا من التعبد المستند إلى البِرّ، كالذي أظهره إينيس لأبيه عندما أنقذه من نيران تروي، باستثناء أن البِر في هذه القصيدة منقلب التوجه؛ إذ إن «الرجل» هو الذي يُبدي توقيرًا للطفل (منظوره من الطبيعة) بحمله إياه على أكتافه في مضيه بدروب المستقبل.

وقدَّم وردز وورث مزيدًا من التفصيل حول المذهب الرومانسي في قصيدته المشهورة «قصيدة غنائية: أمارات الخلود من وحي ذكريات الطفولة المبكرة» التي تمثل أبياتها الثلاثة الأخيرة «قلبي يثب» رسمًا منقوشًا. تبدأ «القصيدة الغنائية» بمشاعر المتحدث إذ يقول «قد فارق الألق هذه الأرض»- والمقصود بالتحديد هو ألقُ الأشياء كما كان يراها الإنسان في الطفولة. وتستمر في شرح فكرة شبه أفلاطونية حول بلدة إلهية موجودة مسبقًا وفدتْ منها أرواح البشر عند الولادة، وكأن الولادة سقوط من الجنة إلى الأرض. ويكتب ووردز وورث «ما ميلادنا إلا من قبيل النوم والنسيان»، ويضيف أننا في مرحلة الطفولة نحتفظ بذكريات ترابطية قوية لمصدر الألق الذي أُبعدنا عنه- «تقع الجنة في الطفولة أمامنا!»- نظرًا لأن حديثي الولادة يظلون أكثر قربًا من المصدر الأبدي للسعادة من البالغين (مما يفسر أمارات الطفولة). وتتمة القصيدة كما يأتي:

ها هو سجن الحياة يطبق أبوابه

على ذاك الفتى إذ يشب عن الطوق

ولكنه لا يزال يبصر النور ومنبعه

ومن حسنه بهجة ينهلْ

إن الفتيّ الذي عن مبعث النور لمرتحلْ

ليجدن بين جنبات الطبيعة آخر مستترْ

ويتجلى السنا بعينيه كلما أبصرتا حُسن الدنا

وتمضي الأيام حتى يراه الرجل يذوي

وبين أضواء الأيام الباهتة يتيه ويختفي

(ll. 68-77)

سيكون ثمة سبب للأسى على الطريقة التي يبدأ بها سجن الحياة بالإطباق على الفتى، مشوِّهة منظوره من الأشياء إذ يمر بمراحل حياته اللاحقة حتى يتلاشى النور الذي كان يُبهجه فيما مضى ليمتزج مع ضوء النهار المعهود. ويأبى وردز وورث أن يحزن لأنه يرى أن نور الطفولة يستمر بالسطوع في «جذوات» الأبدية: «ما زالت المشاعر الأولى لأيامنا ضياءً». والضمير في «أيامنا» يعود على البشرية جمعاء، مثلما يضم معنى «الأيام» هنا كل ما ينتمي إلى نطاق التفكير والتأمل والخبرة لدى الإنسان. إن مظاهر الإعجاب التي انتقلت إلى مرحلة الشباب لمنظور البشرية وإدراكها كلها، وليس بالنسبة للشاعر وحده هي التي دفعت ووردز وورث لأن يكرر واثقًا لما يبدو وكأنه أحد معتقداته أن مشاعرنا الأولى (أي في الطفولة) «لا تزال منبع النور الذي يهدي أبصارنا».

وتكمن مشاعر الطفولة في صُلب «الاعتقاد بما يتجاوز حدود الموت» وتثري الحكمةَ التي تمنحنا إياها محطات الحياة: «خلال السنوات التي ستمنح عقولنا بعدًا فلسفيًا» (ll. 190-91). وفيما تستكمل الشيخوخة مراحلها، فإنها تكسو مشاعر الطفولة بنضج؛ إذ إن الرجل الناضج يكتسب بعمق وبصيرة ما قد خسره في حالة من الذهول والدهشة لكي تزهر المشاعر مع تقدم العمر بدلًا من أن تذبل وتجف. وعندما يقول ووردز وورث: «يثير تَفتُّح صغير الزهر فيّ / أفكارًا ترقد بسُفْلِ

أنفسنا وتُجهش مآقينا»،(II. 207-8)، وهذه أفكار أحد البالغين عند تعمقه مرة أخرى- تعمقًا أكثر رُشدًا- فيما سلف من مشاعر العجب التي كانت وليدة مرحلة الطفولة- وتستثير مشاهد الحياة هذه رغبتنا في البكاء لأننا منها ننهل حبنا للعالم الذي يوثِق رباطنا بذات الحياة نفسها.

إن هذه العودة المتكررة إلى مستقر المشاعر وبثُّ الحياة فيه من جديد تُحوّلُ الشيخوخةَ إلى عملية تقشير للعاطفة الأولى. وقد اقتَبستُ استعارة «التقشير» من قصيدة أخرى كُتبت بعد قرن ونصف القرن من قصيدة ووردز وورث الغنائية والتي تجمعها علاقات متنوعة بقصيدة ووردز وورث «قلبي يثب». وتشكل القصيدة بعنوان («صوت واحد») إحدى قصائد المجموعة الشعرية «كلمات من حجر» التي كتبها الشاعر الفرنسي إيف بونفوي عام 1965:

وها نحن نشيخ: هو ورق الشجر، وأنا المصدر

هو رقعة الشمس، وأنا الغَوْر

هو الردى، وأنا منبع حكمة الدنيا

أذعنت في الظل لمقدِم الزمنِ

بوجهه المتأله ومبسمه ينأى عن الهزلِ

وسررت إذ ما بصرت الريح التي من وطئ الظل جاثية على الركب

تقوم، فأنى لأيدي الموت أن تطال ينبوعًا بلا غور

من مائه شجر اللبلاب ينهل يرتوي

وقد أخْبَرنِي أنني بقلب حلم سرمدي مجلسي

ورغم أن كلمة «عمر» لم يرد ذكرها قط، فإن صداها يتردد في ثلاث كلمات مفتاحية أوردتها القصيدة: أوراق الشجر، والحكمة، والوجه. وفي خضم مرحلة التقشير، قسّم العمرُ المتحدثَ نفسَه إلى كيانين اثنين عبّر عنهما بضميريّ الغائب والمتكلم، «هو» و«أنا»، على الترتيب. يتمسك الـ«أنا» بينابيع الحياة، فيما يرتبط الـ«هو» بطوق أوراق الأشجار الذي يرتوي من -أو بفضل- المصدر الذي يتكلم منه الـ«أنا». وكلما كبرت الشجرة (أو أعمار الشخص)، حجبت أكوام أوراقها ضوء الشمس. ولذلك، فإن رقعة الشمس ستستسلم في النهاية لظلمة الموت حتى وإنْ بقيت جذور الـ«أنا» راسخة في مستقر «حكمة الدنيا».

توضح القصيدة إلى أي مدى يعد فهمنا وإدراكنا لماهية العمر محدودًا؛ إذ نصوّره بأنه تتابع وتقدم من مرحلة الشباب إلى النضج ومن ثم إلى الموت. وما هذا إلا جانب يسير من جوانب الأمر. ويبدو في هذه القصيدة أن الـ«هو» مرتبط بالتضاؤل التدريجي للزمن القادم (رقعة الأوراق لضوء الشمس، الموت). ولكن القصيدة تشير إلى حركة مضادة، حيث ينخرط الـ«أنا» بشكل أعمق في أرض الحياة المثمرة (المصدر، الغور، حكمة الدنيا) وفيما يتفرع الـ«هو» إلى الأعلى وإلى الأمام، فإن أوراق الأشجار تنمو وتتزاحم لتحجب الضوء، وذلك بفضل جذور جذع الشجرة المتماسكة التي تغور بعمق أكبر في المصدر. وفي هذا التزامن بين الحركة والحركة المضادة- أي هذا الانغماس والانكشاف- تتحدث الحياة وكذا الموت بصوت مزدوج واحد.

ومرد ذلك إلى أن الـ«أنا» يتمسك بقوة بالمصدر حتى إنه مثل المتحدث في «القصيدة الغنائية» لووردز وورث يستطيع أن يتقبل ما يقدمه له الزمن. كان الـ«أنا» سعيدًا عندما نهضَتْ الرياح التي تحمل الظل لأن الـ«أنا» لا يفهم الموت على أنه انتهاء بل تحقيق لإمكانات الحياة. وذلك لأن الحدث قلما يعكر صفو المياه «التي لا يسبر غورها» التي يشرب منها شجر اللبلاب مثل موجة صغيرة لا يمكن ملاحظتها بسهولة على سطحها. وهذه الرؤية للنمو الوجودي لا تصوِّر الشيخوخة كسقوط بعيد عن المصدر، ولكن كانغماس للجذور بشكل أعمق فيه. وفي هذا الشأن، فإنها تشترك في مبدأ «الاعتقاد بما ينتظرنا بعد الموت» كما سماها ووردز وورث الـ«هو» والـ«أنا» لكي يقفا وسط «الحلم السرمدي». ويمكن لورق الشجرة أن يتمايل كما يحلو له بين يدي الرياح لأن جذوره راسخة في الأرض التي كانت الطفولة وليدتها وأبصرت عليها عجائب الدنيا وروعاتها. وحيثما كان الطفل أب الرجل، فإن الرجل يقف وسط حلم أبدي، لا لأنه يتغلب على الموت؛ بل لأنه يعيش العمر بمطلق اتساعه ومعانيه، بصرف النظر عن مدى تقدم أو تأخر موته في دورة الحياة البيولوجية.

إن مثل هذه الوصايا لقصائد تعتمد أسلوب ضمير المتكلم تثبت واحدة من أهم الأفكار التي كنت أطرحها في هذا الفصل: أن النضج الإنساني مصدره الشباب الذي يثمر. وكلما كان المصدر أعمق، أصبح النمو أكثر حيوية، وهي طريقة أخرى للقول إن الشباب الإنساني، فيما يتضمنه من امتداد الطفولة، يجعل امتلاك القدرة على النضوج الوجداني الذي لا مثيل له في عالم الحيوان ممكنًا ما دام هذا النضج يقدم للكائنات البشرية مجموعة واسعة من أنماط الوجود النفسية وليس العضوية فحسب. وعندما يتعلق الأمر بفصائلنا البشرية، فإن هذا هو المعنى الأعمق للعبارة الشائعة «الطفل أب الإنسان».

ولكن قبل أن ننشغل برومانسية الطفل أو نتوقف عند هيكل مرحلة الصبا، ينبغي لنا أن نتذكر ما كان ينبغي للجوقة في مسرحية أنتيجون قوله حول الروح الفتية للإنسان- أي انفتاحه على غرابة الأشياء، وقدرته الإبداعية على تعديل قوى الطبيعة وتطويعها وابتكار آلات وأدوات جديدة- أنه ثمة جانب غريب لدى الإنسان يتمثل في الاندفاع المدمر للذات الذي يمكنه أن يطغى بكل سهولة على كل ما لديه من ميزات ويخلف كوارث عديدة. إن مجرد كون الجوقة تتكون فقط من زعماء طيبة هو بحد ذاته تذكير أنه ليس بفضل أطفالنا قد حافظ الجنس البشري على بقائه؛ بل إن الفضل يعود لأهليهم، ومعلميهم، وقائديهم، وحكمائهم. إن المجتمع الإنساني في هيكله الأساسي يعوض عن

اعتمادنا المفرط على الآخرين خلال سن المهد والطفولة. ويتعلق الأمر بكيفية الدفع - ثمنًا باهظًا- لقاء رفاهية الصبا الممتدة، وتعويض حماقة مغامراتنا الخاطئة. فإذا صح القول إن الطفل أب الإنسان، فذلك لأن الطفل يجبر الرجل لكي يصبح أبًا، أي أن يكون لديه درجة من النضج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي ما كانت يومًا موجودة في عالم الحيوان. وسننظر في الفصلين الآتيين بمزيد من التفصيل في «العبقرية» و«الحكمة» اللتين تعرّفان المجتمعات الإنسانية وتشكل -كلٌ بطريقتها- التاريخ الثقافي لأجناسنا.

الفصل الثاني
الحكمة والعَبقرية

الحكمة

ينتمي الإنسان المعاصر إلى فصيلة من سلالة البشر القدماء تُعرف بالإنجليزية باسم «Homo sapiens sapiens»-أي الإنسان الحكيم الحكيم. ومهما كان الفكر الذي دفع علماء التصنيف لاعتماد هذه التسمية، فإن ما ورد فيها من تكرار لكلمة «الحكيم» يشير إلى أن للحكمة نوعين ذوَي طبيعتين متباينتين تباينًا جوهريًا. يرتبط النوع الأول بعبقريتنا، أو بذكائنا الذي يمكِّننا من إجراء التجارب، وابتكار الاختراعات، والعمل على الاكتشافات، وتكوين التصورات، وإجراء الحسابات، وهذه الحكمة هي التي تُحدث تغييرًا شاملًا بواسطة المعرفة والتفاعل مع العالم الخارجي. ويرتبط الآخر بتلك الحكمة البشرية التليدة - الناشئة عن إدراكنا للموت - التي جاءت بالآلهة، وقبور الموتى، وقوانين الأمم وكتبها المقدسة، ودواوين الشعراء، ومؤلفات العلماء. (وتعني كلمة «تليدة»-هنا وفي أي موضع آخر- نضجًا كاملًا، وليس خرفًا). ويعد أحد هذين النوعين من الحكمة، «أقدم» من الآخر، ليس لأنه يسبق النوع الثاني من حيث النشأة والتكوين ولكن لأنه يُبقي الماضي -أو ما حدث فيما سلف- في حفظه ورعايته. ففي حين أن العبقرية تطلق العنان لما يحمله المستقبل من صنوف الحداثة، فإن الحكمة ترث تركة الماضي وتجددها خلال عملية نقلها للأجيال القادمة.

لقد أشرت آنفًا إلى أن عمر الإنسان يستمد قدرًا كبيرًا من التعقيد من كوننا نعيش في مساكن من صنع الإنسان تعمِّر أكثر من أي فرد منا. وبخلاف الحيوانات التي تبدأ دورة الحياة مع كل جيل جديد، فإن البشر يجدون أنفسهم ملقَين في قصة ممتدة أو تاريخ يفتح آفاقًا للمستقبل الذي لن يعيشوا لرؤيته يتجسد. وعلى الرغم من تنوع الأشكال التي تتخذها العلاقات المؤسسية والاجتماعية في المنظومات التي نعتمد عليها سعيًا للبقاء فإن وجودها يسبق انضمامنا إليها. فعندما نتحدث عن الثقافة، فإننا نعني المكان الذي عاش فيه أسلافنا، ولا يكون ذلك فقط في ذكريات أحبائهم ولكن في القوانين والعادات والمعتقدات والمعرفة التي شكلت تلك الثقافة. تمنح الحكمة الأفراد، من خلال تمكينهم من تلقي التراث ونقله، عمرًا ثقافيًا يقاس بامتداد الأجيال المتعاقبة لا بعمرنا البيولوجي وحده. فلا يوجد شيء من قبيل ما يسمى- على القول الصحيح- مجتمع غير ناضج، أو مجتمع خالٍ من الحكمة. إن المجتمع غير الناضج تمامًا، مثل الذي حاول وليام غولدنغ تصويره في روايته «أمير الذباب»، إما أن ينهار من الداخل أو يفسح المجال لهياكل السلطة التي تمكنه من العيش طويلًا.

ففي الوقت الذي تعطي الحكمة فيه المستقبل أسسًا من الماضي، فإن العبقرية تتدخل محدثة فواصل في ديمومة الثقافة من خلال قدرتها الإبداعية على مقاومة ما تمليه علينا التقاليد للإتيان بالجديد - سواء أكانت أدوات جديدة أو معرفة جديدة أو وجهات نظر عالمية جديدة أو أنماطًا تعبيرية جديدة. فالعبقرية من خلال ابتكاراتها وثوراتها تُعدّل على الموروثات التي تكتنزها الحكمة لنقلها للأجيال القادمة وتفندها وتضيف عليها؛ فتطويع النار وصهر الحديد واكتشاف البرونز واختراع الطباعة وظهور المحرك البخاري - ومثل هذه الأحداث في تاريخ العبقرية تعمل على مضاعفة عصور الثقافة والتمييز بينها (العصر الحجري والعصر الحديدي والعصر البرونزي والعصر الصناعي، إلخ)، فتضع الحكمة تحت ضغط أكبر عند وراثة هذا الماضي الديناميكي المعقد وغير المتجانس. وما كان للحكمة أن تقوى على التصدي لهذا التحدي لو لم تتسم بشيء من الابتكار، وما كان للعبقرية القدرة على أن تبنيَ على إنجازاتها السابقة لو لم تتسم بشيء من الحكمة. وباختصار، فإن في صميم العبقرية حكمة تُمكِّن العبقرية من جني ثمار تاريخها من دون هدر جهودها في إعادة الاختراعات نفسها باستمرار، كما أن في صميم الحكمة عبقرية تسمح للحكمة بإحياء الماضي وتطويره بطريقة مبدعة، في الحين الذي تعطي فيه قدرًا من الاستمرارية والترابط لحلقات تاريخ العبقرية المتباعدة.

وإلى عهد تاريخي قريب، فقد كان يوصف تاريخ العبقرية من خلال الابتكارات التاريخية العظيمة التي شكلت نقطة تحول ميزت عهودًا امتدت حتى أعادت تنظيم أنماط وجودنا في العالم. فآلاف السنين تفصل اكتشاف النار عن اكتشاف الزراعة. وبين اختراع الكتابة والطباعة والنشر، ازدهرت العديد من الإمبراطوريات العالمية وضعفت وانهارت؛ إلا أن بضعة قرون فقط فصلت بين الطباعة والنشر والمحرك البخاري. ومن منظور ثقافي، لا يُعد ذلك وقتًا طويلًا على الإطلاق، وإنْ كان من منظورنا المعاصر يبدو وكأنه عصر جليدي، لأننا اعتدنا على أن نشهد حالة من الاضطراب والتقلب الدائمين. وقد شهدت الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية انتشارًا هائلًا لاختراعات كبرى، بدأت من السفر الجوي إلى التلفزيون إلى القنبلة الذرية إلى حبوب منع الحمل، وما هذه إلا غيض من فيض «الاختراعات المتزامنة» التي غيرت عمليًا كل جانب من جوانب الحياة في المجتمعات البشرية في جميع أنحاء العالم.

وحتى الاختراعات في القرن العشرين تبدو الآن عتيقة مهجورة؛ ففي العقدين الماضيين، أدى العدد المذهل من الاختراعات الجديدة - للعديد منها القدر ذاته من الأهمية - إلى دوامة متعددة الأبعاد لم تشهد الثقافة البشرية لها مثيلًا من قبل. فلا شيء في الماضي القريب أو البعيد يقارَن مع معدل هذا التغيير أو حجمه، ولا أحد يعرف بعد ما إذا كان ثمة ما يكفي من المرونة لدى النفس البشرية للتكيف مع الثورات المتسارعة لعبقريتنا شديدة الاندفاع.

قد جَعلتْ هذه الطفرات الأخيرة من العبقرية، والتي نشأ معظمها في الغرب، من المستحيل عمليًا للحكمة أن تؤدي مهمتها الأساسية المتمثلة في توليف الجديد مع القديم وتزويد عالمنا بالقدرة على الاستمرارية والديمومة (اطلع على المزيد عن العالم والديمومة في الفصل 4). حتى الحكمة الغربية، التي أصبحت على مر القرون مبدعة بشكل خاص ومرنة ومبتكرة، غدت عاجزة عن جسر الهوة التي فتحتها عبقريتنا المتقدة، لدرجة أننا نواجه الآن سلسلة من الأسئلة المقلقة. هل

يستطيع المجتمع الاستغناء عن الحكمة كليًا ويعهد بمصيره إلى العبقرية وحدها من دون تدمير ذاته؟ هل يمكن أن يضيع تاريخه ويكون له مستقبلٌ بعد ذلك؟ هل يمكننا ترك ذاكرتنا الثقافية تُمسي طي النسيان، ونستمر في فهم ما يدفع أعمالنا وقراراتنا والقصص التي نرويها لأنفسنا حول حقيقة من نكون؟ هل تتأتى معرفة الذات وسط هذا التوسع الكبير وعدم تكامل المعرفة؟ هل يمكن للتجديد أن يتحقق من دون أن يصاحبه حدوث نضوج ثقافي؟ من أجل الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، يجدر بنا أولًا أن نكوّن فكرة أفضل حول المقصود بالحكمة والعبقرية وعن كيفية تآزرهما في الماضي ورعايتهما لبعضهما بعضًا على نحو إبداعي. وهذا ما يعرض له الفصلان الآتيان. وعندها فقط سنكون قادرين- في الفصل الأخير من هذا الكتاب- على محاولة الإجابة عن الأسئلة نفسها.

ملاحظة حول العمر والحكمة

يجدر بنا التأكيد على أن الحكمة ليست «أقدم» من العبقرية - فهي لم تأتِ أولًا، سواء بالمعنى التطوري أو الثقافي - حتى وإنْ أبقت الماضي أو ما سلف في حفظها ورعايتها، ولهذا السبب ينبغي أن نمحو الصور النمطية التقليدية، ولا نتصور الحكمة رَجلًا عجوزًا شابَ شعره أو العبقرية طفلًا مسرفًا أو طائشًا، صحيح أن العبقرية غالبًا ما تعتمد على طاقات الشباب واندفاعهم لإحداث ابتكاراتها، في حين تظل الحكمة محترزة في نظرتها ومركزة على التحديات المنوطة بالمحافظة على الاستقرار وتحقيق الحماية والاستمرارية. ومع ذلك، وسنرى فيما سنورد من أمثلة في هذا الفصل والذي يليه أن للحكمة صورًا خاصة من العبقرية، مثلما أن للعبقرية طرقها الخاصة لاكتساء حُلَل الحكمة إذ تهمّ بأداء مشروعاتها.

إن العرف الذي يربط امتلاك الحكمة بالشيخوخة نادرًا ما يخضع للفحص التجريبي. فالشباب يمتلكون حكمة بدهية غالبًا ما تذبل مع التقدم في العمر. لقد رأينا أن مذهب وردزورث عن التدين الفطري ينسب إلى الطفل حكمة دينية تجعل الطفل «أبًا للرجل». «ضعف الجسد حكمة»، قالها ييتس في قصيدة ناقشتها في الفصل الرابع، لكن هـ. ل. مِنكِنْ، «حكيم بلتيمور»، سخِر من «الاعتقاد الشائع أن التقدم في العمر يجلب الحكمة». ويزيد المثل الصيني المعنى وضوحًا عندما يقول، «الحكمة ليست مرتبطة بالعمر؛ فقد يكون حديث الرجل ذي المائة عام أجوف». وذلك لأنه هو أيضًا لا يعتقد أن الحكمة ترتبط بالسن، حيث يقول الحكيم اليوناني ديوجين لارتيوس ناصحًا: «لا يتباطأن أحدكم في طلب الحكمة عندما يكون شابًا... فلا حداثة السن ولا الشيخوخة تعد مقياسًا لبلوغ الحكمة."لا يمكن للمرء أن يعيش أحمقَ طوال حياته، ويتوقع أن تأتي سنواته الأخيرة بالحكمة، كما لو كان ذلك من خلال عملية تعويض طبيعية. إذا كُتب للمرء أن يكون حكيمًا على الإطلاق، فإن الحكمة تأتي لأولئك الذين يزرعون بذورها في شبابهم؛ والتي يحصدون ثمارها لاحقًا -الثمار التي تميزهم - تنمو من البذور التي زرعت في مقتبل العمر. وفي الفصل الأخير من هذا الكتاب سأعود وأتوسع في مسألة غرس الحكمة لدى الشباب.

إن طرح مونتين مقنع حقًا - بأسلوب المتكلم الذي يفكر من خلاله بصوت مسموع - إذ يقول إنه مع التقدم في العمر، يميل الإنسان في كثير من الأحيان إلى التعصب، والتفاهة وسرعة الغضب بدل

أن يزهر عمره حكمة. ويقول عندما تَفَكَّر في شبابه في أواخر الثلاثينيات من عمره: «منذ ذلك الحين، كبرتُ عشرات السنين، ولكنني لم أزدد حكمة قيد أنملة، أنا على يقين بذلك». وفي وقت لاحق من حياته كتب: «حكمتي قد تكون بالقدر نفسه في أولها وآخرها [أي في عنفوان شبابي وفي أوج هرمي] ؛ ولكنها كانت أكثر همة، وأكثر مرونة وحيوية وابتهاجًا وتلقائية مما هي عليه في الوقت الحاضر؛ إذ يكسوها التجهم والألم». وعن التقدم في العمر، أضاف:

من الصعب إرضاء أمزجتنا والأشياء الحالية تثير اشمئزازنا وهذا ما نسميه الحكمة. لكن الحقيقة هي أننا لا نتخلى عن الكثير من نقائصنا بقدر ما نغيرها، وفي رأيي للأسوأ.... ولا يمكن رؤية شخص أبدًا، أو قلة قليلة جدًا هم الذين مع تقدمهم في العمر لا تتغير رائحتهم وتتعفن. فالإنسان يسير نحو كماله وتدهوره ككيان متكامل، ككل. (Booth, Art of Growing Older, 233).

وهذا كله لا يتعلق بالأفراد وحسب بل وبالحضارات أيضًا التي تميل إلى «التحرك» ككتل. وكما أن الشخص لا يصبح بالضرورة أكثر حكمة إذا ما تقدم في العمر، فإن الحضارات قد لا تكسب بالضرورة حكمة مؤسسية أو ثقافية أكبر كلما تقدم بها الزمن. ينبغي أن نكون حذرين من الأخذ بهذا القياس إلى حد بعيد، لأن القانون العضوي الذي يحكم النضج الفردي لا يحكم التطور التاريخي للحضارة. وقد تفلح الحضارات في تجديد نفسها بنفسها بفضل المولودين حديثًا الذين لا ينفكّون يبثُّون بمجيئهم حياة جديدة في الحضارات. ففي أي لحظة، يمكن أن تعود الحكمة «الآسنة» عذبة مخضرة وزاهية من جديد. وهذه ميزة لا تتأتى للأفراد من بني البشر. وقد نسهم في تراجع المجتمع بحماقتنا، أو نسهم في ازدهاره بحكمتنا؛ ومع ذلك، فإن رحلتنا الفردية تبلغ أجلها قبل وقت طويل من بلوغ التاريخ الذي ننتمي إليه أجله. ويتمثل الغرض من الحكمة، على المستويات المؤسسية والمجتمعية والتاريخية، في إيجاد طرائق جديدة للمحافظة على استمرارية حكاية البقاء، وهذا بدوره يتطلب قدرًا من العبقرية.

النهر والبركان

عندما يفكر المرء في العبقرية الغربية، ينصرف الفكر بادئ الأمر إلى الإغريق. وللتأكيد على أن الحضارة الغربية لا تزال في كثير من النواحي ابنة اليونان القديم، لا نحتاج إلى النظر إلى ما هو أبعد من افتتاح أفلاطون كتاب «طيماوُس»، حيث تحكي شخصية اسمها كريتياس لسقراط «قصة العالم القديم» التي سمعها من جده في يوم «آباتوريا» أو تسجيل الشباب، عندما كان كريتياس يبلغ من العمر عشر سنوات وجدّه أكثر من تسعين سنة. وقد سمع الجد القصة في شبابه من والده، الذي كان قد سمعها من سولون الحكيم، الذي سمعها من قسيس طاعن في السن في أثناء زيارته لمدينة

«سايس» المصرية، ونحن نسمع بدورنا رواية كريتياس لسقراط من أفلاطون، وهي نسخة مختصرة سأسردها الآن حتى يتدفق نهر الذاكرة الثقافية.

هذا ما حدث: أثناء زيارة سولون إلى سايس، طلب منه مضيفوه المصريون التحدث عن الأيام الخوالي لليونان، فبدأ يخبرهم عن أول البشر فورونوس، وتحدث عن ديوكاليون وبيرها، وعن قصص الأصول اليونانية الأخرى، ولكنَّ كاهنًا مسنًّا وقورًا يقاطعه على الفور قائلًا: «يا سولون، سولون، أنتم اليونانيون لستم سوى أطفال، وليس فيكم من هو مُسِن.... فأنتم عقلًا وروحًا لا تزالون فتيّين: لا يوجد رأي قديم جرى تناقله بينكم من أحد التقاليد القديمة أو أي علم يغدو عتيقًا مع التقدم في العمر». يتابع القسيس شرحه مفسِّرًا سبب بقاء اليونانيين شبابًا في «العقل والروح» (النفس).

قال القسيس إن الإلهة أثينا قد أسست مدينة أثينا قبل ألف سنة من تأسيسها سايس- وهي مدينة معمّرة- إلا أن اليونانيين ليس لديهم أي ذكريات للأصول القديمة لأثينا بسبب أنشطة الإبادة لحضاراتهم السابقة. وقد حدثت هذه الإبادات بسبب مظاهر «التقهقر» الدورية التي أصابت الأجرام السماوية التي أحدثت اضطرابات جوية وبركانية مطلقة «نيرانًا عظيمة أحرقت ما على وجه الأرض». يتابع القسيس سرد قصة الجزيرة التي غرقت في البحر خلال واحد من مظاهر التقهقر التي وقعت قبل تسعة آلاف سنة:

يزخر تاريخنا بالكثير من الأعمال العظيمة لدولتك. ولكن أحد هذه الأعمال يفوق كل ما سواه عظمة وبسالة، لأن هذه التواريخ تحكي قوة جبارة شكلت دونما استثارة حملة ضد قارتي أوروبا وآسيا بأسرهما، والتي وضعت مدينتك حدًا لها. انبثقت هذه القوة من المحيط الأطلنطي، لأنه في تلك الأيام كان صالحًا للملاحة، وكان ثمة جزيرة تقع أمام أعمدة هرقل (مضيق جبل طارق)؛ وكانت الجزيرة أكبر من ليبيا وآسيا مجتمعتين وكانت طريقًا للجُزُر الأخرى التي يمكن العبور منها إلى القارة المقابلة التي تحيط بالمحيط الأطلنطي؛ لأن هذا البحر [البحر الأبيض المتوسط] الذي يقع ضمن حدود أعمدة هرقل ليس سوى ميناء ذي مدخل ضيق، ولكن الآخر بحر حقيقي والأرض المحيطة به أصح تسمية لها هي قارة بلا حدود. والآن في جزيرة أطلانتيس ثمة امبراطورية عظيمة ورائعة لها سلطة على عدة جُزر وأجزاء أخرى من القارة، وعلاوة على ذلك، فقد أَخضع رجال أطلانتيس أجزاء من ليبيا ضمن أعمدة هرقل بعيدة كبعد مصر، وأجزاء من أوروبا تبعد كبعد تيرانيا.

سعت هذه القوة الشاسعة مجتمعة إلى أن تُخضع مرة واحدة بلادنا وبلادكم وكامل المنطقة ضمن حدود أعمدة هرقل. وبعد ذلك يا سولون أشرقت بلدك بامتياز بفضائلها وقوتها بين الخلائق. كانت تتفوق بشجاعتها ومهاراتها العسكرية، وكانت قائدة الإغريقيين القدماء. وعندما انفصل البقية عنها؛ إذ أُجبروا على الوقوف بمفردهم بعد أن مروا بأوج الخطر، تغلبت على الغزاة وانتصرت عليهم، وحمت من العبودية أولئك الذين لم يخضعوا للغزو بعد، ومنحت الحرية بسخاء لكل من تبقى من القاطنين ضمن الحدود. ولكن بعد ذلك حدثت هزات أرضية وفيضانات عنيفة. وفي ليلة وضحاها قليلة الحظ، غرق جميع رجالك المولعون بالحرب في جوف الأرض، واختفت جزيرة أطلانتيس

على نحو مماثل في أعماق البحر. ولهذا السبب فإن البحر في هذه الأجزاء يتعذر عبوره أو اختراقه لأن سدًّا من الطين يعترض الطريق، وكان السبب في ذلك غور الجزيرة في البحر.

غرقت أتلانتيس في البحر ولم تنهض مرة أخرى، أما أثينا، فقد «غرقت في الأرض» ولكنها في النهاية قامت من جديد من بين أكوام الرماد لا تحمل معها أي ذكرى لوجودها السابق.

لماذا تحمل مصر ذكريات قديمة لما قد نسيه اليونانيون منذ أمد بعيد؟ يرتبط الجواب بالجانب الجغرافي؛ فبفضل استواء دلتا النيل استطاعت مصر أن تصمد أمام الاضطرابات الجوية الكارثية من دون حدوث عواقب وخيمة، فيما تسببت منطقة الجبال في اليونان في انغمار أثينا والمدن اليونانية الأخرى بالفيضانات ودفنت تحت طبقات الرماد. يقول القسيس:

في حين أنه على هذه الأرض لم يكن الماء في ذلك الوقت ولا في أي وقت آخر ينهمر من علوّ على الحقول؛ إذ إنه غالبًا ما تنبثق من الأسفل، ولتلك الأسباب فإن العادات المحفوظة هنا هي الأقدم... وفي الوقت ذاته الذي تبدأ فيه أنت والبلاد الأخرى باكتساب المعرفة والمتطلبات الأخرى لإقامة حياة متحضرة، بعد الفواصل الزمنية المعتادة، فإن التيار القادم من الجنة يأتي كالطاعون ليغمر الجميع باستثناء أولئك الذين يفتقرون إلى المعرفة والتعليم، ولذا، فإنه ينبغي لكم أن تبدؤوا من جديد كالأطفال، وألا تعلموا شيئًا مما حدث في العهد القديم سواء أكان ذلك فيما بيننا أو بينكم وبين أنفسكم.

لاحِظْ إيجاز القسيس في التمييز بين الشبيبة اليونانية والكهولة المصرية، لا يرتبط هذا التمييز بالعمر الزمني بل بالثبات المؤسسي. إن الثقافات «الأقدم» ليست دومًا من لها الأصول الأولى؛ بل تلك التي حافظت على استمرارية أكبر لاتصالها بتلك الأصول. ورغم أن أثينا قد أسست مدينة أثينا قبل آلاف السنين من سايس، فإن المصريين يمتلكون ذاكرة غير منقوصة لماضيهم العميق، ويحافظون على ديمومة صارمة معه، فيما يظل اليونانيون في حالة فقدٍ مستمر لذكرياتهم، ويبدؤون من جديد «كالأطفال».

إن النهر رمز الكهولة المصري، في حين أن رمز الشبيبة اليوناني هو البركان. وفي حديث القسيس تلميح إلى الظاهرة البركانية اليونانية؛ إذ يذكر أن أكثر الكوارث خطرًا -تلك التي أبادت حضارات اليونان السابقة- «اشتملت على المياه الجوفية أو النيران». في مصر «تنبثق المياه من الأسفل» مسببة فيضان نهر النيل وغالبًا فإن ذلك لا يخلف أضرارًا. أما في اليونان فإن الماء والنار يأتيان من الأعلى؛ إذ يهطل الماء أمطارًا من السماء وتنبثق النيران حممًا بركانية وكميات من الرماد من فوهات الجبال.

وتشير قصة أفلاطون باستعادتها الآثار المفقودة لمدينة أثينا إلى قانون الكوارث ومرة أخرى جعلت وجوده في ذلك الوقت ومرة أخرى ملاحَظًا في فترة الحضارة الغربية في كلا الفترتين التي سبقت أفلاطون والتي أعقبته. وقد لا تكون أحداث «النهوض والانحسار» هذه بسبب الإرادة السماوية، حتى وإنْ كانت الطبيعة دائمًا ما تضطلع بدور رئيس أو داعم في ما يحل بنا من مصائب، ولكن ليس ثمة شك أن الحضارة الغربية ككل تفقد ذاكرتها دوريًا، وتنسلخ من ماضيها، وتتخلى عن إنجازاتها من أجل التدمير. وقد نشأت الثقافة الإغريقية الكلاسيكية، التي كانت كتابات أفلاطون إحدى زهورها السَّنيَّة، في أعقاب «عصر مظلم» مستطيل جاء عقب انهيار ميسينا. إن ملاحم هوميروس (القرن الثامن عشر قبل الميلاد) تنظر إلى أمجادها القديمة من بين ظلال تلك العتمة. وستذهب اليونان الكلاسيكية، بعد ازدهارها الثقافي العظيم، في النهاية في طريق ميسينا. وإنها وروما ستستسلم للخراب. والنهضة بدورها ستنظر بحنين إلى عالميّ اليونان وروما اللذين ما زلنا نسميهما «عصورنا القديمة».

إن هذه التصدعات متكررة الحدوث في التسلسل الثقافي- تمهد لحلول «العصور المظلمة» للفقر والنسيان والانهيار المؤسسي- تبدو متكررة بما يكفي لتمنح على الأقل مصداقية مجازية لقصة أفلاطون حول الميل السماوي. وإننا اليوم نتمتع بميزة رؤية هذه العملية البركانية عن قرب بصورتها الملونة -إنْ جاز التعبير- كالحضارة المسيحية الإنسانية التي وجدت نفسها في أعقاب انهيار روما الذي يحدث أمام أعيننا. وقد قيل عن الرئيس جيمس جارفيلد إنه في الأوقات التي يشعر فيها بالملل أو من أجل إمتاع أصدقائه، كان يمسك بكل يد قلمًا ويكتب جملًا باليونانية واللاتينية في الوقت ذاته. إذا أخذنا بالحسبان أن توماس جيفرسن، عندما كان طالبًا، اعتاد أن يترجم الإنجيل اليوناني إلى اللاتينية وبالعكس، يمكننا أن ندرك إلى أي مدى قد أطلقت «الإرادة السماوية» غضبها على الطبقة السياسية الأمريكية مؤخرًا. لم يكن قد مضى وقت طويل على أن تصبح إحدى الممارسات المعتادة أن يترك الأستاذ الجامعي الاقتباسات اليونانية واللاتينية من دون ترجمة. وبعد ذلك بدأ يقدم ترجماته للاقتباسات اليونانية وليس اللاتينية. والآن أصبح ملزَمًا بأن يخبر طلبته أنه في أحد الأزمان كان ثمة لغتان هما اليونانية واللاتينية وأنه كان ثمة مدينة تدعى أثينا، وهكذا. وعقب ذلك بفترة قصيرة ستصبح معلومات الأستاذ شحيحة بهذا الصدد، أو ربما تكون لديه معلومات ذات صلة ولكنه لن يعلم ماذا يفعل بها، وعندما لا يكون لديك تصور ماذا تفعل بعِلْمك، فإنك في نهاية المطاف ستنساه.

لماذا تحدث هذه التصدعات الدورية في التسلسل الثقافي؟ وفي كتاب «طيماوُس» يعزو أفلاطون التجديد اليوناني لإرادة السماء، ولكن ينبغي أن ندرك أن الحضارات لا تصلنا عبر الأعداء الخارجيين أو قوى الطبيعة وحسب، ولكنها في بعض الأحيان تنهار من تلقاء نفسها، بسبب ما يثقلها من حِمل. إن عصرنا يبين لنا أننا قد نفقد ذاكرتنا الثقافية رُغم- أو ربما حتى بسبب - إفراطنا في تذكر الماضي وتصنيفه. وكلما زدنا المعرفة التاريخية التراكمية لدينا- أتخمنا بنوك المعلومات في ذاكرتنا الرقمية بمتعلقات الماضي- أصبحت موروثاتها الأساسية أكثر عرضة للتفلت من بين شقوق ذاكرتنا الحية. ينبغي لنا أيضًا أن نضع بالحسبان أنه كلما تصدعت ذاكرتنا الثقافية، أصبحنا أكثر عرضة للتأثر بالإرادة السماوية؛ أي للتأثر بتقلبات الطبيعة وثوراتها. وللشباب فضائل عديدة، إلا أن إعداد العدة للمستقبل ليس إحداها.

أطفال العِلْم

يمكن تصنيف «قصة العالم القديم» ضمن أنواع القراءات الأدبية (المجازية) المتعلقة بموضوع الحكمة والعبقرية. يقول القسيس المصري عن اليونانيين إنه ليس ثمة رجل مُسِنّ فيهم، ولا ذكريات تصلهم عبر التقاليد القديمة، ولا معرفة عتيقة، لأنه رغم ماضي ثقافتهم العميق، فإنهم لا ينفكون ينسون ما يقع وراءهم. إن هذا يبدو وصفًا للعلم الحديث. وللعِلم تاريخ قديم يعود إلى آلاف من السنين خلت، ولكن كلًّا من رواده الحالمين منهم والممارسين الاعتياديين يعملون على النحو الأمثل عندما يتناسون الماضي ويتطلعون إلى التحديات المستقبلية التي تنتظرهم. إن تاريخ العلوم شأن يخص المؤرخين وليس العلماء، فقد تنتمي نظرية رياضية عمرها عشرون عامًا إلى سجلات الأحداث لما قبل التاريخ. وفيما يتعلق بتقاليد الحكمة للزمن الماضي، فإن العلم قلما تفوته مناسبة لإظهار جهلهم فيما يتعلق بالحقائق. إن الدين والعلم لا يختلطان معًا بشكل جيد، وما من وصف أدق لمعنى الجرأة الموصوف في «قصيدة الإنسان» في مسرحية «أنتيجون» من البحث العلمي، خاصة في عصرنا الحالي.

ومثل الطفل الذي يصغي «بعينين ذاهلتين»، فكذلك حال العِلْم مع الظواهر، إذ تستحوذ على انتباهه أشكالها وأحجامها وكمياتها وحركاتها. وتثير فضوله مسبباتها، وما يتعذر فهمه حولها، وتثير رغبته للانخراط إلى أبعد مما يُقدم حولها من تفسيرات، وينجذب إلى ما قد تنطوي عليه تتمة افتراضات مثيرة نستهلها بـ«ماذا لو؟». ولا يعبأ العلم كثيرًا بتبني ما أتى به الأولون من استعراض ما قد أغفلوه. وإنما يتجلى شغفه المستديم في الاكتشاف، ولذلك تجد أنه قلما يستعين بما قد سبق اكتشافه إلا إذا كان يمكن رؤيته بعين الجِدَّة والحداثة. يعزِّز العلم الحديث فقدان الذاكرة حتى يواصل النظر إلى هذا العالم كما لو أنه يراه للمرة الأولى، وهنا تكمن روح الطفولة فيه.

وفي لوحات باوْل كْلِي التي اشتهرت بما قدمه والتر بنيامين من تعليق عليها في مقالته بعنوان «أطروحات حول فلسفة التاريخ»، ما يسمى ملَك التاريخ محمول إلى الأعلى في الهواء الطلق على جناحين مفرودين ووجهه إلى الوراء. ومن وجهة نظر بنيامين، فإن كل ما يراه الملك هو الحطام المتراكم لما قد حدث. إن حركته نوع من الشيخوخة المتفاقمة، فهي طيران ليس في الفضاء ولكن عبر الزمن الذي تتوالى العصور فيه دونما ندم؛ إذ إنها تُرى من حقيقة مُضيّها لا حلولها. وهذه قطعًا ليست صورة نميز فيها روح العِلم وندركها، فالعلم يطير على جناح ملك من نوع آخر- ملَك امتداد الطفولة- الذي يشق طريقه داخل الفضاءات المنطوية على بعضها بعضًا، أبديٌ في سعيه؛ فهو يتخطى المصاعب، ويلج أخدودًا كونيًا أو يخرج من آخر، لدرجة أن نظرته المترقبة تدفعه إلى رؤية عالم جديد كانت قد رأته مرات لا تعد ولا تحصى، إلا أنها وفي كل مرة تبصره كما لو أنها النظرة الأولى. وتكمن سعادته في التوهم الذي يخبره بأن الزمن شيء من قبيل الخيال. ورغم أن الذاكرة تولّد العاصفة في الجنة التي تسحب كلا الملَكين إلى الأعلى، فإن ملك امتداد الطفولة يرى ما لا يراه نظيره، ولا يرى ما يراه الآخر. ولذلك، فإنه يبدو أكثر تآلفًا مع الكون من أخيه ملَك الحزن الذي يكبره دومًا؛ إذ يشيخ بلا توقف ويتحمل عبء كونه الأخ البكر.

ومثل الإغريق الأسطوريين الذين تحدث عنهم أفلاطون، فإن العلم في الحقيقة له تاريخ وعمر ينفي نزعته الشبابية لإدارة الأمور. وفي الواقع، فإن التاريخ يظل العدسة التي من خلالها ينكشف العالم أمام ناظريها اللذين يملؤهما الانبهار. فنظرية اليوم ما كان لها أن ترى النور، أو يكون لها معنى من دون نظرية الأمس، مثلما أن علم كوبرنيكان الكوني ما كان ليكون موجودًا، أو يكون ذا معنى من دون نظام الكون الذي جاء به بطليموس، وهلم جرًا. وإذا مضى العلم قدمًا «ببساجة» سالكًا مسلك الطفل في سعيه، فذلك لأنه ببراعة يُسقط ذاكرته على ما هو آت وبالتالي، فإنه ينسى حتى أن لديه ذاكرة.

ويرتبط نسيان كهذا ارتباطًا كبيرًا بالطريقة التي يوظِّف بها ذاكرته الكامنة في الأشياء العملية، حيث تسمح المعرفة التي تسمح للأشياء بمحو نفسها في أثناء عملية التشغيل. ويطرح أنطوان دي سانت إكزوبري في مقالته «الأداة» عام 1940 سؤالًا: «هل ألقيت نظرة على الطائرة الحديثة؟». إن ما لا نراه بالضرورة بأعيننا هو أن «تجربة الأجيال المتعددة من الحرفيين [تسمح] لمن يستخدم هذه الأداة... أن ينسى أنها آلة». ويقول: «كل آلة تفقد هويتها في أدائها وظائفها» (65، 67، 72). ومعظم الأشياء التي تملأ حياتنا اليومية تستجيب لأمر صغير من أصابعنا، ولكن الطائرة، وغسالة الأواني، والكمبيوتر الشخصي تَختزل على نحو منفصل آلافًا من صنوف التعلم في ما تؤديه من مهام. قد تكون سيارتك حديثة، ولكن محرك الاحتراق الداخلي لها يعود إلى القرن التاسع عشر، إلا أن المبادئ الأساسية لحركته تعود إلى وقت اختراع العجلة. لا أحد يُلمُّ بالعلم الذي يتعلق بالسيارة بكل مواصفاتها الأخرى المتنوعة، ولكن المراهق الذي يعتزم الحصول على رخصة قيادة يُشغلها بفعالية تمامًا كالمهندس الذي لديه بعض المعرفة حول النظريات والمعادلات المتعلقة بعمل أجزائها.

وكل ذلك يؤكد أن الإنسان العادي ساكن العالم الأول يتمتع برفاهية البقاء بريئًا كالطفل فيما يتعلق بالأدوات التي يُشغّلها أو يستهلكها أو يعتمد عليها بشكل يومي. إننا جميعًا مستفيدون من التاريخ الذي ينحسر ليتلاشى في أعماق الزمن مهما كانت تجربتنا الحاضرة معزولة أو أحادية البعد في عصرنا عصر الشباب. وهكذا هي المنافع المساندة - التي ربما كانت بلا قصد- لحكمة امتداد الطفولة للعلم. وقد أدرك سانت إكزوبري الشيء ذاته عندما أشار إلى إندفاع عبقرية العلم والتكنولوجيا للعقود الأولى للقرن العشرين إذ قال: «قد أصبحنا نحن الأوروبيين شبابًا مرة أخرى.... وإننا حتمًا سنشيخ قبل أن نصبح قادرين على كتابة الأغاني الشعبية للحقبة الجديدة» (70-71).

وأي عدد من «الأغاني الشعبية» كُتب في ذلك الوقت لما يسمى بالحقبة الجديدة- التي قد أصبحت قديمة جدًا الآن- كان عقب ثمانية أو تسعة عقود لاحقة. إن بركانية الغرب قد تبقينا شبانًا «عقلًا وروحًا» بجعلنا نفقد ذاكرتنا، إلا أنه لا شيء يمكنه أن يغير حقيقة أننا- من منظور تاريخي- جميعًا قدماء، سواء أكنا نقيس عمرنا بشكل كامل أم لا. إن الماضي العميق الذي يسكن الأشياء، أو الذي يتفلت من الوعي، أو الذي يبقى دفينًا تحت أنقاض المدن المتهالكة، لا يتلاشى بين ظلال ثورات التاريخ المتوالية؛ بل إنه ببساطة يذهب تحت سطح الأرض، ويغرق في أعماقها- إنْ جاز التعبير-

ومن تلك الأعماق يواصل رسم المستقبل الذي سيكون قد سبق تحقق مخرجاته وقوع بوادرعديدة خلال فترة الألف عام السابقة لتحققها. وهي في نهاية الأمر «قصة عالم قديمة».

وكلما شهدت الحضارة الغربية مزيدًا من التمزقات في رحلتها التاريخية، زادت العناصر الجديدة في القصة المتقطعة- عناصر على قدر كبير من الجِدَّة يجعلها تُغيِّر فهمنا لما يعنيه أن تكون مُسنًا. وقد ساعدنا العلم الحديث لأن نصبح «أكثر المجتمعات شبابًا» في تاريخ العالم- إننا شباب بطرائق لم يكن لأجدادنا القريبين نسبيًا أن يتخيلوها- ولكن هذه الطرائق في الوقت ذاته قد زادت أعمارنا زيادة كبيرة. فبفضل داروين وغيره من واضعي نظريات التطور، أصبح الصنف البشري أكبر بكثير مما كان عليه عندما كنا نعتقد صحة التتابع الزمني للخَلْق في الإنجيل. وبالمثل، فإن علماء الكون في عصر الشباب هذا قد مددوا عمر الكون بقدر هائل؛ فقد اكتشف الجيولوجيون «الزمن العميق»، وكشف علماء الآثار آثارًا قديمة تحت أخرى غير ما كنا نَعدُّه يومًا مصدر الحضارة الإنسانية، وقد منح علماء فقه اللغة عمرًا اشتقاقيًا عتيقًا للكلمات التي نستخدمها في الحياة اليومية للتحدث مع بعضنا بعضًا. إن العلم الذي يبقينا شبابًا روحيًا قد اضطلع بدور في زيادة عمرنا الثقافي والطبيعي أكبر مما قد يحلم به أي قسيس مصري من سايس بقصصه القديمة عن العالم. ومرارًا وتكرارًا، فإننا بعد أن نفقد ذاكرتنا ونصبح كالأطفال، نكتشف أخيرًا أن خلْفنا تاريخًا عمره بعمر العالم نفسه وأننا في نهاية الأمر لسنا أطفالًا. وفي هذه المرة وحسب، فإن عمر الإنسان أكبر من أي وقت مضى.

تفاوت الأزمنة

إذا كان يمكن لعلوم الجيولوجيا والآثار وفقه اللغة أن تؤثر على التغير الكمي في فهمنا لكيفية تكون الأشياء القديمة، فينبغي لنا إذًا أن نشعر بالقلق حيال المقارنة بين التطور التاريخي وعملية النضج الفردي للبشر. ولهذه المقارنة تمثيل في عدد واسع من الأساطير والنظريات والافتراضات بدءًا بهيسيود ومرورًا بفرويد ومن أعقبهم. إن أكثر النسخ فخامة- ومن منظور آخر: الأكثر سذاجة - تأتينا من فلسفة الحكمة لهيجل الذي كان يرى تاريخ العالم حركةً فردية وموحدة للإدراك الذاتي للروح، وهي حركة تتبع دورة الشمس من الشرق إلى الغرب. ويصفها هيجل في كتابه «مقدمة إلى فلسفة التاريخ» فيقول:

إذا استمررنا في مقارنة التاريخ بنمو الإنسان، فيمكننا القول إن [الطغيان الآسيوي] هو المرحلة الصبيانية للتاريخ، التي لم تعد سلوكاتها تتسم بثقة الطفولة الهادئة، بل إنها تتصرف بطريقة فظة عدوانية. يمكن حينها مقارنة العالم الإغريقي بفترة ما قبل البلوغ لأننا نرى فيها السمات الفردية إذ تتشكل... إن المرحلة الثالثة من تاريخ العالم هي مملكة العالمية المجردة: هذه تشكل العالم الروماني، الجهد الجهيد لمرحلة الرجولة في التاريخ... والمرحلة الرابعة في تاريخ العالم [هي] القرون الوسطى للعالم الجرماني- عمر التاريخ الكبير (إذا واصلنا المقارنة بينه وبين دورة

الشيخوخة عند الأفراد من البشر). وفي الطبيعة، تقدم السن ضَعْفٌ، ولكن تقدم السن في الروح يتجلى في نضوجها الكامل، إذ تعود فيه الروح إلى الوحدة مع ذاتها، ولكنها تظل روحًا.

ويكمل قائلًا: إن هذه العودة للوحدة لم تتحقق بشكل كامل في أوروبا لقرون عديدة بقدر ما قد أصبح «مبدأ العالم الجرماني حقيقة ملموسة فقط من خلال [تأسيس] الدول الجرمانية [الحديثة بعد عدة قرون]» (96-98).

إن «مقارنة التاريخ بالتطور الإنساني» مقارنة جامدة في سعيها الظاهر لأن تكون ذات جدوى. بادئ ذي بَدء، فإن الحضارات الأربع ذات الصلة نشأت كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى باستثناء أوروبا الحديثة مما أبقى على روابط وراثية معينة مع اليونان وروما القديمتين. ويعد دمجها في مرحلة واحدة من النضوج الثقافي عملًا مخادعًا حتى بوجود علة لذلك. وعلاوة على ذلك، اتبعت كل حضارة مسار التطور ذاتي الاندفاع. فعلى سبيل المثال، فقد مرت روما بمعظم- إنْ لم يكن جميع- مراحل ما نسميه تاريخ العالم؛ حيث إنها عايشت استبداد البطاركة الأُوَل، وأرستوقراطية النبلاء، والثورات المشهورة للعوام وصولًا أخيرًا إلى عالمية الإمبراطورية (وما إذا كان ذلك يعني أنها انتقلت من الشباب إلى الكهولة هو مسألة أخرى).

وفيما يتعلق بشؤون عصور التاريخ- أي ظروفها الطارئة، وأنماط الخلافة، والتداخل التبادلي- إن المفكر الذي يمكننا أن نتعلم منه ليس هيجل وإنما أحد أسلاف القرن الثامن عشر جيامباتيستا فيكو الذي صرف جزءًا كبيرًا من طاقات مساره المهني المعقد في التفكر في قوانين النمو الثقافي. إن ثمار مجهوداته الفكرية مجمَّعة في كتابه «العلم الجديد» الذي صدرت نسخته النهائية عام 1744. وقد توصل فيكو إلى أن الحضارات الأقدم قد تطورت بشكل مستقل باتباع مبادئ وخطوات كانت خاصة وعامة في الوقت نفسه. وإذ إنها تُركت لما لديها من باعث داخلي، فقد مرت بما نسميه عصر الآلهة وعصر الأبطال وعصر الرجال. ولكل عصر- الإلهي والبطولي والبشري- نوع محدد يتوافق معه من الدين واللغة والتكنولوجيا والأخلاقيات والسياسة والقضاء. يقدم كتاب «العلم الجديد» تفسيرًا نظريًا متكاملًا لكيفية تَوَلّد العصور، وتحوّلها، وزوالها تبعًا للقانون الدوري الذي يسميه فيكو «مسار الأمم». وسيساعدك الطرح الآتي لمعرفة قيمة إسهام فيكو في هذا الشأن.

إن العصر الإلهي، الذي يجعل المسار التاريخي يجري في المجتمعات البدائية محكوم بالديانات الروحية. العالم مأهول بمجموعة من الآلهة التي تتجلى في ظواهر الطبيعة أو تتخذ هيئتها. يسمي فيكو العصر الأول «إلهيًا» لأن هذه الآلهة- التي انبثق وجودها من المخيلة الشعرية الاستثنائية لمؤسسي المجتمع المدني الأُوَل- تتحكم بكل مظهر من مظاهر مصير الإنسان. ويتمثل شكلها السائد للتنظيم الاجتماعي في عشائر العائلات الممتدة، حيث يتولى آباء العائلات الرئاسة العليا فيتصرفون كالقساوسة الكبار الذين يمتلكون سلطة الدين والبطاركة الشديدة. إن لغة الأزمنة الإلهية شعائرية وإيمائية (دلالية) ورمزية.

يبدأ العصر البطولي بمجهود تعاوني من جانب بطاركة العائلة، أو «أبطالها» لإخماد الشغب وثورات عبيدها. وإنهم بتشكيلهم اتحادات غير وثيقة مع أنفسهم يمهدون لحكم الطبقة الأرستقراطية. والحق أن العصر البطولي محكوم في المقام الأول بالتمييز الطبقي الذي يعتقد فيه النبلاء أنهم ينحدرون من أصول إلهية، في حين أن عبيدهم قد تطوروا عن البهائم. تزخر لغة العصر البطولي بالرموز والشعارات والتعبيرات المجازية.

ويجيء العصر البشري بعد أن تدرك الطبقات المقموعة أن المخلوقات البشرية- النبلاء أو العوام- لديهم طبيعة إنسانية مشتركة، ويبدؤون بالمطالبة بالإصلاحات الديمقراطية. ولذلك، فإن أعراف العصر البشري تميل إلى العدالة الشعبية ومذهب المساواة بين البشر، فيما يتسم نمط التفكير لديها إلى المزيد والمزيد من التجريد. ويغلب على اللغة في الأزمنة البشرية طابع الاستطرادية (الانتقالية) والقانونية والتحليلية- أي أنها نثرية لا شعرية، ودقيقة لا انفعالية، ووصفية لا مجازية.

يبيّن كتاب «العلم الجديد» بتفصيل لغوي كيف أن العصور الثلاثة- كلٌّ بطريقته- تهيئ الإدراك الحسي، والفهم العقلي، والتعبير الرمزي. أشرتُ في الفصل السابق إلى أن منظور الرائي من الظاهرة محكوم بعمره الشخصي (شرحت أن الصبي وجدّه لا يريان الظاهرة نفسها رغم أن كليهما ينظر إلى الشجرة ذاتها). ويمكننا أن نقدم رأيًا مماثلًا فيما يتعلق بالعمر التاريخي- أي نقول إن الظاهرة تختلف تجلياتها من عصر تاريخي لآخر. ويسعى فيكو في «العلم الجديد» إلى إيضاح القدر الذي تؤثر به أعماره التاريخية الثلاثة على تجلّي الظاهرة. وهذا هو الإنجاز العظيم لعمله المتفرد. ومن خلال الفئات التخطيطية والأمثلة الواضحة، يبين كيف تمر الظاهرة بتحولات جوهرية- من حيث الفهم والإدراك على حد سواء- كلما أَفَلتْ شمس عصر وأشرقت أخرى.
ويذكّرنا فيكو مرة تلو مرة كم يصعب من منظور عقليتنا الحديثة أن نَلِج آفاق الظواهر للأعمار المبكرة. وقال في حديثه عن التحديات الترميمية التي واجهها عندما عكف على كتابة «العلم الجديد»: «قد واجهنا صعوبات مزعجة كلفتنا عشرين عامًا من البحث المتعمق. [تحتم علينا] أن ننحدر من طبيعاتنا الإنسانية الراقية إلى تلك الطبيعة الوحشية والهمجية التي لا يمكننا جميعًا تخيلها، ولا يمكن فهمها إلا بشق الأنفس» (§338, 100).

إن الوعي بالعمر البشري، خاصة بأنظمته الحديثة، يعد متأخرًا جدًا ومستنيرًا جدًا ومتناقضًا جدًا بقدر تتعذر معه قدرته على رؤية الآلهة في كل مظهر من مظاهر «الطبيعة الودودة». قد فقدنا نحن بشر الأزمنة الحديثة المخيلة الشعرية القوية التي جعلتنا نرى البحر ذا نفحة إلهية. إننا نرى الأشياء ضمن إطار منطقي ومجرد «مجردٍ من أي افتتان» قد يكسو عصرنا البشري بها مظاهرُ الأشياء وتجلياتها. بالنسبة إلينا فإن بوسيدون (آلهة البحر) هو من قبيل المجاز الشعري - أي تجسيم غريب وجذاب بدلًا منة كونه يمثل الوجه الحقيقي للبحر. ويصف هذا بالتحديد ما يعبر ووردز وورث عن ندمه حياله في قصيدته «هذا العالم شديد علينا»، حيث يرثي حقيقة أن هذا الوعي الحديث بالعالم لم يعد يسمح لنا بأن نمنح الظاهرة سمات الأحياء: «أيها الرب العظيم! وددتُ لو أنني كنت/ وثنيًا ذا ملة قديمة/ لكي يتجلى لي بروتيوس من بين موجات البحار/ أو أسمع تريتون العجوز ينفخ في بوقه اللولبي».

قد أصبحت العقيدة عتيقة بتوالي العصور واحدًا بعد آخر ثم آخر حتى أصبحت ظاهرة البحر- أي الطريقة التي تتجلى بها للإدراك البشري- قد خضعت لعملية تحول وانسلاخ أولية. وذلك لا يعني أن أشكالها السابقة قد أصبحت تمامًا طي النسيان. فكما رأينا، كان يعتقد ووردز وورث أن «تقوى الطبيعة» تحافظ على أثر من آثار الإدراك الطفولي المفعم بالافتتان، ناقلًا إياها بذلك إلى مراحل لاحقة من حياة الإنسان. وكان يؤمن فيكو بشيء مشابه لذلك على المستوى التاريخي. رغم أنه أصر على أنه يتعذر علينا أن نعود -بمحض إرادتنا -إلى أنماط الإدراك والفهم المنتمية إلى العصور السابقة أو نتبناها، فقد ذكر أن «الحقيقة» الظاهرية لهذه العصور السالفة تستمر في تأثيرها بشكل أو بآخر على إدراكنا وطريقة تفكيرنا على مدار العصور اللاحقة وذلك تبعًا للثقافة أو الحضارة المعنية. وباختصار، فإن العصور ليست أسيرة ما لديها من أُطُر تلقائية (وما قد يسميه بعضهم «آفاقهم التفسيرية»)؛ بل إنها تجمع بينها وتتقاطع وتتداخل مع بعضها بعضًا بفضل حقيقة أن «عالم المجتمع المحلي هو من صنع الإنسان، و...لذلك فسيكون من الممكن إيجاد مبادئه ضمن ما تجريه عقولنا البشرية من تعديلات» (§331, 96). إن العقل البشري بمعناه الواسع - بما في ذلك ما قد يسمَّى لاحقًا اللاوعي الجمعي- يتضمن في ذاته عناصر نشطة للعقليات و«التعديلات» السابقة.

افترض العلماء عمومًا أن العلاقة بين العصور الثلاثة لفيكو خطّية وتقدمية ومستقلة (منفصلة). وليس هذا هو الحال؛ ففي حين أن العصور في التقسيم الذي يقدمة فيكو تعقب بالفعل بعضها بعضًا، إلا أنها تختلط مع بعضها بعضًا أيضًا. فعلى سبيل المثال، فيما يتعلق بأنواع اللغة المتصلة بكل عصر، فإن فيكو يشير إلى ما يأتي:

للخوض الآن في [السؤال المتعلق] بالطريقة التي تتشكل بها الأنواع الثلاثة للغة، فإنه ينبغي لنا أن نقيم هذا المبدأ: أنه حيث إن *الآلهة والأبطال والرجال بدؤوا في الوقت ذاته* (لأنهم كانوا في نهاية الأمر رجالًا تخيلوا الآلهة واعتقدوا أن طبيعاتهم البطولية هي مزيج من الطبيعة الإلهية والبشرية)، فإن هذه اللغات الثلاث بدأت في الوقت نفسه، لكلٍ أحرفها التي نشأت معها. (§ 446, 149)

إنني أفهم من ذلك أن الأنواع الثلاثة للغة تكون موجودة معًا في أي عصر من العصور، رغم أن أحد الأنواع قد يطغى على الأنواع الاخرى. نحن الذين لا ننتمي إلى العصر البشري لا نتحدث أو نكتب إلا نثرًا. إن الإيماءات (الدلالات) والرموز والعبارات المجازية تثري لغتنا أيضًا، ولكن إلى درجة أقل من العصور الأولى. وبالمثل، فإن اللغات الأكثر صمتًا وإيماءً للأزمنة الإلهية لم تكن صامتة وإيمائية تمامًا، ولكنها كانت أيضًا- ولكن إلى درجة أقل- رمزية ومعبرة (أي بطولية وبشرية). وذلك ينطبق أيضًا على مجال الميتافيزيقيا والسياسة والتقاليد المرتبطة بالعصور الثلاثة الأساسية. وكل عصر يتضمن، بدرجات متفاوتة، عناصر «متفاوتة الأزمنة»، أي عناصر تتعلق بالعصور المختلفة. وهذا يصح قبل كل شيء فيما يتعلق بالعصر البشري بكم موروثاته الأعظم وماضيه الممتد. ولذلك السبب فإن صورة بروتيوس الذي يقوم من بين أمواج البحر ليست في

مجملها غير مألوفة لدى ووردز وورث، ولذلك السبب أيضًا لا تزال أساطير العصر الإلهي يتردد صداها بيننا حتى وإنْ «لم نستطع أبدًا أن نتخيلها أو نستطيع فهمها إلا بشق الأنفس» كيف يبدو العالم للناس (أو الأجداد القدماء) الذين قد أنشؤوهم أول مرة.

إذا كان تفسير العصور يعني أن كل مجتمع بشري له سمات متفاوتة الأزمنة إلى حد ما، فيمكننا القول، متفقين مع فيكو، إن هذا المعامل المتغير لتفاوت الأزمنة يعتمد على مجموعة من العوامل الظرفية مثل الجغرافيا والمناخ والحروب والتواريخ المؤسسية المحلية. وقبل كل شيء، يمكننا القول إن الحضارات المختلفة تتبع أنماطًا للتطور متشابهة عند انتقالها من عصر إلى آخر، ولدى بعضها نسب أعلى لتفاوت الأزمنة من غيرها، وفي بعض الأحيان فإن العلاقة بين العصور علاقة لطيفة وتعاونية، وفي حالات أخرى عدوانية وقاسية.

وإذا كانت الثقافة الرومانية تبدو لهيجل أكثر نضجًا من الثقافة اليونانية، فلا يمكنها أن تكون كذلك للأسباب التي ذكرها هيجل بنفسه (أي تلك الروح- من ناحية قياسية- أمضت صباها في آسيا، ومرحلة ما قبل البلوغ في اليونان، ومرحلة البلوغ في روما). وإذ نستقي من نظرية فيكو، يمكننا القول إن السبب هو أن روما، عندما تطورت، احتفظت بنسبة أكبر من عصرها الإلهي في عصرها التاريخي ونسبة أكبر من كليهما في عصر البشر. وبعبارة أخرى، فإن روما كانت أكثر إخلاصًا من اليونانيين لروحها وقيمها الأساسية بفضل عوامل كثيرة (مثل جغرافيتها، شبكاتها الاجتماعية، ومجلس كبرائها، وعاداتها الزراعية، وأساطيرها الأساسية، وهكذا). مكّنت هذه العوامل العصر البشري الروماني من المحافظة على درجة أكبر من الاتصال والاستمرارية مع ماضيه أكثر مما كانت عليه الحال في الحضارة اليونانية التي كان تطورها التاريخي (كما لاحظ فيكو) أكثر تقطعًا وأقل مركزية وأقل استمرارية من الحضارة الرومانية.

ويستخدم فيكو في فقرة لا يمكنها إلا أن تذكرنا بكتاب «طيماوس» صورة النهر ليصف استمرارية التاريخ المدني والسياسي: «في هذه الحكومات البشرية، حتى عندما يصل التيار العظيم لنهر ملوكي زخم تدفقه وحلاوة مياهه، فإن عصر الآلهة يستمر بسبب تلك الطريقة الدينية في التفكير التي تبعًا لها كانت الآلهة تفعل ما كان يفعله الرجال أنفسهم» (§ 629, 234). ويمكن تسمية ذلك مثالًا مستوحىً من «علم الجريان» لوصف فيكو للحكمة الرومانية التي تبعًا لها تدفق العصر الروماني بسلاسة أو «بحلاوة» إلى العصور التالية (بالنسبة لليونان، فإن الدوامة والتيار تمثل مقارنات أكثر ملاءمة).

لقد ميَّزتُ فيما بين الرمزين النهري والبركاني. وهنا سأحدد الترابط بين أشكال تفاوت الأزمنة «الطائعة» و«المتمردة». إنه الفرق- من ناحية مجازية- بين إينيس وأوديب. وإذ يحمل إينيس عبء الموروثات بتحمله المسؤولية لمستقبل شعبه، فإنه يفر من ألسنة لهب تروي (Troy) مع أربابه لتأمين موطن لمسكن «تروي» حيثما يمكن المحافظة على استمراريته مع مرور الزمن وتغير الظروف. في قصيدة فيرجيل (التي نظَمها في العصر البشري الروماني) يمثل إينيس بطلًا مثاليًا، ومع ذلك فإنه يخضع لما يسميه فيكو «السلطة المقدسة» لأسلافه وهي سلطة تفرض متطلبات ثقيلة على الناس، وليس أقلها العناية بمن لم يولد بعد على حساب راحة الإنسان وسعادته.

يمثل إينيس، في الصورة التي رسمها فيرجيل، حلقة وصل مثالية- الـ«و» الطائعة التي تربط الأجيال الرومانية مع بعضها بعضًا.

قارن تلك الـ«و» الطائعة والـ«لكن» المتمردة التي لا نجدها وحسب في قصة أوديب أو قصص أنساب الآلهة اليونانية. لاحظ أورانوس إله الجنان. وإذ شعر بالغيرة من ذريتها، فقد حصرهم في جسد ابنته غايا (إلهة الأرض). وإذ وجدت غايا العبء غير محتمل، فقد منحت ابنها كرونوس الأصغر والأشجع منجلًا وحثته على أن يتخذ إجراءً ضد والده. وفي المرة التالية التي التقى فيها أورانوس مع غايا ليجامعها، قام كرونوس، من رحم أمه، بخصيه. فمن قطرات الدماء التي تساقطت على الأرض نشأت الإيرينيات والعمالقة، كما نشأت أفروديت من الأعضاء التناسلية التي أعدمها كرونوس إلى البحر نشأت. إن هزيمة أورانوس فصلت بين الأرض والجنة منذ ذلك الوقت، أطلقت بداية جديدة «للعصر الذهبي» في تاريخ الكلمة- عصر الجبابرة (الميثولوجيا).

لن يستمر العصر الذهبي طويلًا، لأن كرونوس مثل أبيه أورانوس كان يساوره الشك والخوف من أبنائه- ولسبب وجيه، كما يتضح، نظرًا لأن أورانوس قد حذره من أنه هو أيضًا سيُطاحُ به من أحد أبنائه- لذلك فقد كان يبتلعهم فور ولادتهم. وقد أعطت زوجة كرونوس ريا - عملًا بنصيحة غايا- زوجها صخرة ملفوفة بملابس قماط الأطفال ليبتلعه بدلًا من ابنه زيوس. وقد كان ذلك بداية لتراجعه عما فعله؛ فبعد أن تقيأ كرونوس أولاده الآخرين من جوفه، قاد زيوس إخوانه لمحاربة أبيه. ولذلك، فإن كرونوس وأقرانه الجبابرة قد انقلب عليهم الجيل الأصغر من الأرباب، ما يسمى آلهة الأوليمبوس، الذين ألقوا الجبابرة في تارتاروس (الجحيم) وقيدوهم هناك بالسلاسل. ولم يكن عبثًا إيجاد الأحرف الإنجليزية لاسم «Kronos» -كرونوس- مضمنة في كلمة «Heterochrony» - تفاوت الأزمنة.

إن حروب الأجيال الإلهية تخبرنا شيئًا عن الطبيعة المتوترة والقلقة لتفاوت الأزمنة عند الإغريق. أصابت تاريخ روما الهائج زعزعة دورية سببتها الحروب المدنية العنيفة والصراعات الداخلية. فصراع زيوس ضد كرونوس أو أوديب ضد لايوس لا يماثل صراع رومولوس وريمس أو بروتوس ضد سيزر أو أنتوني ضد أوكتافيان. هل قتل الأخ هو النشء الخبيث لطاعة الوالدين متمثلًا بإينيس؟ يكفي القول إن القلق الشديد على العداوة بين الأجيال يسود الأسطورة الإغريقية، وإن هذا القلق يتعلق بالطبيعة التناقضية والمحاصَرة لتفاوت الأزمنة عند الإغريق عند مقارنتها بالأنماط النهرية (الأكثر انسيابًا وتناغمًا). في بعض الحالات، تبدو عصور الثقافة المتنوعة أقل ارتباطًا وتناغمًا مع بعضها بعضًا، وفي حالات أخرى فإنها تبقى أكثر استمرارية، تتدفق داخل بعضها بعضًا بدلًا من أن تنبثق من بعضها بعضًا. ويظهر هذا الاختلاف في أي عدد من المستويات وفي أي عدد من المجالات في العالمَيْن: القديم والغربي الحديث. وفي القسم الآتي سألقي نظرة مقتضبة على ما يعنيه أن تكون «متآلفًا» مع النمط البركاني الذي أصفه هنا بالرجوع إلى زماننا نحن.

يقول عالما الاجتماع غنهد هاغستاد وبيتر أولينبر إن المجتمعات الغربية الحديثة، خاصة في الولايات المتحدة أضفت الطابع المؤسسي على التفرقة العمرية بجعل المؤسسات التعليمية مقتصرة على الصغار، وسوق العمل مقتصرًا على البالغين، ومساكن التقاعد على كبار السن. ونتيجة لذلك، فإن الأجيال تقضي معظم أوقاتها بجوار بعضها بعضًا بدلًا من أن تكون مع بعضها بعضًا. وتصبح المجالات منقسمة بشكل متزايد ويقل التواصل بينها تبعًا لذلك. إن هذا التمييز العنصري يحرم كبار السن من دورهم الإرشادي المعتاد، ويحرم الصغار من إحساس القرابة الأكبر، ويحرم العائلات مما يسميه هاغستاد وأولنبيرغ «التأصل الاجتماعي» و«بناء الأجيال»، التي تعزز في المجتمعات الأكثر تقليدية الحوار والتفاعل بين الفئات العمرية المتنوعة. إن بناء الأجيال هي الكلمة التي يستخدمها هاغستاد وأولينبرغ للإشارة إلى نقل الموروثات من جيل إلى آخر في النطاق المحلي مما يؤدي إلى «التأصل» المتبادل لأولئك الذين يقطنون فيها.

ولا يبعث على العجب كون المجتمعات التي فيها نسب عالية من التأصل وبناء الأجيال تحافظ على قدر أعلى من الاتصال بماضيها التاريخي من تلك التي تفصل بين الأجيال. وما يحدث من تفاعل داخلي- أو ما يفشل في الحدوث- بين الأجيال يعتمد اعتمادًا كبيرًا على العالم المألوف خارج نطاق الأسرة، التي دائمًا ما تجد القوى الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية المرتبطة به سبيلًا إلى أُلفة منزل العائلة. ولذلك، فسيكون من الخطأ أن نقول إن تفاوت الأزمنة الثقافي «يبدأ من المنزل». إنه يبدأ من العالم العام خارج نطاق الأسرة. إنني أستخدم مصطلح «خارج نطاق الأسرة» استخدامًا مجازيًا، لأننا نعلم أنه في مجتمعنا المعاصر، ليس ثمة شيء يمكن للنطاق الملموس أن يفعله لمنع العالم الخارجي من اقتحام النطاق المحلي.

وينطبق ذلك أيضًا على ما يسمى فجوات الأجيال، وهو مصطلح أصبح شائعًا خلال ستينيات القرن العشرين عندما غيَّر ازدهار العبقرية طبيعة الحياة المحلية في الثقافة الغربية. وإن التقسيم العمري هو أثر بقدر ما هو سبب لهذه الفجوة. جلبَتْ الانفجارات البولينيزية لفترة ما بعد الحرب تغيرات كثيرة وسريعة في العالم المشترك لدرجة أن الأطفال يبلغون سن الرشد في عالم يختلف عن العالم الذي نشأ فيه أهلهم. عندما يكون الوالدان وأطفالهما أبناء عالمَيْن مختلفين، فإن النطاق المحلي يصبح متفاوت الكونية ومتفاوت الأزمنة بالمعنى البركاني لا النهري للكلمة.

ولأسباب لا تزال غير مفهومة، فإن نوع العالم الذي ولدنا وترعرعنا فيه في أثناء السنوات ذوات الطبيعة الأكثر تكوينية يقدم لنا إطارًا عقليًا أو صورة جيلية تظل ماثلة أمامنا طوال حياتنا حتى بعد أن يتلاشى هذا العالم. (إنني أستخدم هنا كلمة «العالم» لأشير إلى سياقات محددة من الواقع الاجتماعي؛ فعلى سبيل المثال، «عالم» الكساد العظيم مقابل «عالم» طفرة ما بعد الحرب. سأناقش في الفصل الرابع بتفصيل مصطلح «العالم» بمعنى أوسع وأكثر استطرادًا). ولكل جيل عقليته المرتبطة بعالمه لدرجة أن ذلك العالم الذي يولد فيه الإنسان يثري عقلية المرء الثقافية.

إننا لا ندرك إدراكًا كاملًا كم من الصفات المشتركة يمتلكها الأشخاص الذين ينتمون إلى الفئة العمرية نفسها أو العصر ذاته - سواءً أكان ذلك بين الطبقات والأعراق والأجناس وحتى الجنسيات. ثمة سمة يصعب وصفها أو طبع جيليّ يؤلف بين أبناء العصر ذاته بطرائق خفيّة وغريبة. وبمجرد أن تتشكل فإنها تستمر طوال جميع مراحل الحياة اللاحقة. وعندما أقابل أناسًا من

جيلي نفسه في أي مكان بالعالم تقريبًا، أشعر أنني بين مخلوقات هم من نوعي نفسه، إنْ جاز التعبير. إن استمرار العقلية الجيلية هذه مدى الحياة يشير إلى مظهر آخر من مظاهر امتداد الطفولة الثقافي.

خلال ستينيات القرن العشرين، كان من الممكن أن نتحدث عن فجوة الجيل بصفة المفرد، نظرًا لأن الفجوة المعنية فصَلت بين جيل الوالدين بأكمله وأطفالهم. (وعندما أقول «جيلًا بأكمله» فإنني أعني شريحة من السكان- أي الأقلية- الذين كانت الفجوة بالنسبة لهم واقعًا). وليس من المنطق أن نتحدث في هذه الآونة حول فجوة جيل واحدة، لأنه في العقدين الماضيين قد أفضى المفرد إلى تعدد مضطرب. واليوم قد أصبحت الفجوات بين فئات العمر الصغيرة كثيرة جدًا لدرجة أنه ما عاد يمكن تسميتها بالفجوات «الجيلية». فإذا كان أطفال ما بعد الحرب يشكلون شريحة جيلية بذاتها، فإن ذريتهم قد تقسمت إلى عدد من الأجيال الفرعية مما يجعل من الصعب - إنْ لم يكن من المستحيل- أن نتحدث عن الأجيال بأي طريقة مجدية، لذلك فإن عالمًا جديدًا سرعان ما يطغى عليه عالم آخر. ولا تصبح هذه الاختلافات أكثر تكررًا فحسب بل وأكثر عمقًا أيضًا.

واليوم فإن هذه الفجوة- النفسية والاجتماعية واللفظية والثقافية- تقسم أولئك الذين نشؤوا ومعهم حواسيبهم المحمولة وأولئك الذين كبروا دونها. وينطبق ذلك على الهواتف النقالة وتدفق المقاطع المصورة ووسائل التواصل الاجتماعي. وإن فارقًا عمريًا يتراوح من خمس سنوات أو عشرٍ يضع شخصًا صغيرًا على جانب واحد من هذه الفجوة العميقة، إلا أن الفجوات تستمر في التضاعف. وفي الوقت الحالي، فإن كثيرًا من الفروقات التقليدية بين جيل وآخر بدأت تتقلص. فقد أصبح البالغون يتسوقون في المتاجر ذاتها التي يرتادها أبناؤهم وأحفادهم من ناحية حَرفية ومجازية. إن ظاهرة الارتباك الجيلي الغريبة هذه التي تذكرنا بقصة أوديب تمثل موضوعًا سأناقشه لاحقًا. لنعد الآن لمناقشة مقتضبة حول الإغريق ونواصل التصارع مع عقدة التناقض الجيلي.

الحكمة المأساوية

قد نستنتج من الملاحظات السابقة حول قصتيّ تقوى إينيس وأوديب للأنساب اليونانية أنه، بخلاف الرومان، فإن الإغريق كانوا يتسمون بالعبقرية أكثر من الحكمة. وذلك قول مجانب للصواب تمامًا؛ فقد ازدهرت عبقرية اليونان لدرجة أن ما يلازمها من حكمة عرفت كيف تضع العصور المضطربة في ترابط خلّاق مع بعضها بعضًا، من دون العمل بالضرورة على حل نزاعاتها. وفي ثلاثية «أوريستيا» الشعرية فإن قانون الإيرينات «الإلهي» حول ثأر الدماء يتعارض مع مصطلح العدالة المجرد الذي نشأ في وقت متأخر جدًا- وبذلك نتفق مع فيكو فيما يقول- حول المسار التاريخي لليونان. وفي المصالحة المتوترة التي تقرّب الثلاثية إلى النهاية فإنها تواجه من دون حيلة النزاعات المدمرة للنفس التي نجحت حكمة أثينا في كبتها.

ويحدث نزاع مشابه في مسرحية أنتيجون؛ إذ تتحدى امرأة شابة عمها في نزاع لا يُعنى بشخصين وحسب بل وبقانونين أيضًا- أصول أحدهما أقدم بكثير من الآخر. وتتجلى المفارقة في المواجهة

التي بينهما في أن أنتيجون الشابة تتمسك بقانون قديم جدًا للنسب (دفْن أفراد العائلة)، فيما يتمسك كريون الأكبر منها بالقانون المدني الجديد للدولة. وكما ذكرتُ في الفصل السابق، يتسم كريون بشيء من قلة الخبرة السياسية التي تجعله يبدو غير ناضج سياسيًا. فمن خلال تصرفاته المتهورة وأحكامه الضعيفة، فإنه يؤكد مخاوف ما تقوله الجوقة ضمنًا في بداية المسرحية عندما تشير إلى عبارة كونه ملِكًا «جديدًا»: كريون، الرجل الجديد لليوم الجديد... ما الخطة الجديدة التي سيطْلقها؟» (Fagles translation, 174-76). ولاحقًا في المسرحية، سيظهر على ابنه هايمون ما يتمتع به من حكمة سياسية تفوق حكمة أبيه، عندما يشير إلى حماقة الإصرار على قرار الحكم بالموت على أنتيجون رغم رفض جميع سكان طيبة لذلك.

يؤكد جورج ستينر في كتابه حول «أنتيجون» أن فكرة الدفن في سوفوكليس- التي تمثل موضوعًا رئيسًا في مسرحيات أجاكس، وأنتيجون، وأوديب وكولونَس- «تعود إلى... إلى آثار الوثنية البعيدة» والجاذبية الألفية لـ[مسرحية أنتيجون] وللأسطورة التي أتت بها تعتمد على مصادر أقدم للطاقة الروحية» . ارتدَت تلك المصادر الأقدم للطاقة الروحية أقنعة من خلالها أفصحت عن معتقداتها الثابتة على المنصة الإغريقية، وألقت بأشعة شمسها شديدة التوهج على العصور وتخللت أعماق أعماقها، مؤدين أدوارهم ليستثيروا قلق الجمهور حول سلطة القوى القديمة وقدرتها على النهوض من العالم السفلي وتلقي بالنظام الأولومبي الأصغر سنًا في أزمة.

وتحمِلُ التراجيديا الإغريقية في طيات موضوعاتها تعقيدًا عجيبًا متفاوت الأزمنة حتى في جوانبه الرسمية. وقد تجد في كثير من الأمثلة أن قصائد الجوقة- خصائصها الصوتية، وألحانها، ومعتقداتها ونظرياتها الدينية- تنبثق من مصادر أكثر قدمًا من الحديث النثري للشخصيات. إن الأناشيد والرقصات الإيحائية تمنح قصائدها صدى من وحي طبيعة الكهوف، إذ توجِد عمقًا باطنيًا خلف مرأى المعاناة الإنسانية. وإذ تؤدي الفرقة (الراقصة) حركاتها ذهابًا وإيابًا في أثناء إنشادها للمقطع الأول وإنشادها للمقطع الثاني، فإنها تعرض صورًا راقصة متسلسلة لحقيقة ثابتة، كخيط من الحكمة، تؤطِّر أحداث المسرحية ومَشاهدها. وإن حقيقة أن معظم حبكة روايات التراجيديا الإغريقية التي تعود إلى التاريخ السحيق وفي بعض الحالات إلى حقبة ما قبل التاريخ (يسميها بعضهم اللاوعي)، للمجتمع الإغريقي لم تفعل شيئًا سوى أنها زادت حدة العجب والرعب لهذا التوتر لتفاوت الأزمنة.

يجدر بفن التأليف المسرحي أن ينتظر مسرحية شكسبير «الملك لير»- أي عقب ألفي عام- قبل أن يعرض أيًا من صنوف الكتابة المسرحية يشبه ولو بمثقال ذرة صراعًا كهذا بين العصور. وليس الأمر متعلقًا بعمر الملك لير البيولوجي («يفوق الثمانين عامًا») الذي يجعله كهلًا جدًا. إنها حقيقة أنه ينتمي بشكل مباشر إلى العصر البطولي في زمن كان قد حل فيه العصر البشري، بوعيه المنعكس على ذاته، وتجريده التحليلي، ورغبته القوية في فرض سيطرته. ويقول فيكو عن العصر البشري إن عقليته ونظرته تتضح لنا عبر استخدام أسلوب المفارقة (في ما تقوله الشخصيات وتفعله) وهو «مصنوع من الزيف مستتر بالتفكر الذي يرتدي قناع الحقيقة» (New Science, 131 §408,). إن هذه القدرة النفسية على التفكر والتي لا تقْدر وحسب على التمييز بين الحقيقة والزيف بل تعلم كيف تعدل ذلك الفرق بتغطية الزيف بلحاء الحقيقة أو العكس- وتجدر الإشارة إلى

أن هذه القدرة على التأمل ليست وليدة عقليته الفطرية. فلا يستطيع لير فهم ما تنطوي عليه تلك الأداة المجازية فهمًا كاملًا. ينبغي أن يُعلَّم مدلولات معانيها الخداعة عبر سلسلة من المفاجآت خلال أحداث المسرحية. وحتى بعد تعميده بالنار، فإنه لا يزال يعجز عن إدراك مظاهر الزيف فيها. وما يجعل لير مثالًا نموذجيًا عتيقًا كونه ينتمي إلى عصر مبكر يعد قديمًا جدًا.

ورغم أن كورديليا في سعيها للدفاع عن مصلحة والدها بإظهارها نوعًا من البر والطاعة يشبه طرح الشاعر الروماني فيرجيل، فإنها لا تزال ابنة العصر الجديد مثلها مثل أختيها الأخريين. إن إخلاصها هو الجانب الفضيل المعاكس لنظيره الخبيث الذي ينبثق من بين طيات المفارقات. وبالتأكيد، فإن هذا الإخلاص يبدو في غير موضعه تمامًا في حفل تقسيم التركة الذي نظمه والدها في بداية المسرحية. إن رفض كورديليا أن تؤدي دورها الزاخر بشعارات الحب المثالي المتوقعة - أي التعبير عن الأسف العميق والندم والتصريحات الحصيفة والمنتقاة والنطق بكلام بموزون يقوم على إدراك ما تنطوي عليه كلماته من معانٍ حرفية - يبين مدى انتمائها القوي لعصر المفارقة «التأملي» الجديد. كان يتوقع منها الملك لير مشاركة رسمية في هذا المحفل الزاخر بشعارات النبل، إلا أن ما رآه منها كان إيماءً يعبر عن الصدق. وتكمن المشكلة في أن لير لا يعلم شيئًا عن الصدق أو عدمه، فحدود معرفته تقتصر على الولاء وعدم الولاء. وإذ تردُّ كورديليا بكلماتها النثرية على ذلك الطرح الشعري الاحتفالي المفعم بالهيبة والوقار، فإنها تجعل أباها يصاب بحالة من الذهول. إن الفجوة بين عصر ثقافي وآخر هو ما يدفع لير إلى الاعتقاد أن كورديليا قد أصبحت غريبة عنه.

وفي نظرية فيكو حول المسار التاريخي، فإن الوعي الإنساني يصبح ذا طابع تناقضي (يأتي بمفارقات) بفضل مَلَكة التفكير لديه التي تُخضِع خرافات العصور السابقة ومظاهر الجهل التي كانت لديها للتحليل النقدي لكشف الأسس العشوائية للحقائق التي تمسكت بها تلك العصور وجعلتها مقدسة أو عَدَّتها معيارًا ضابطًا. وفيما يتعلق بتأسيس سلطتها تبعًا للأسس التي وضعتها بنفسها، فإن دور التفكير البشري يتمثل في الكشف عن مظاهر الزيف التي ظلت لقرون بل ولآلاف الأعوام ترتدي قناع الحقيقة (مثلًا: أن التمييز الطبقي موجود أساسًا في الطبيعة وليس في الأعراف، أو أن المجتمع البشري يحتاج إلى سلطة العادات والتقاليد خشية أن يقودهم التفكير المتحرر إلى الفناء).

وقد أوضح ديكارت في كتابه «حديث الطريقة» أنه كان يهدف إلى ضمان طريقة موثوقة، بممارسة التفكير والتأمل، للتمييز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ، ولكن الرغبة في الوصول إلى الحقيقة تحمل في جعبتها دافعًا مدمرًا للذات يقودها لإخضاع جميع الأشياء لتحليلها المتحرر من الأخطاء. ولا يُخضِع العقلُ للنقدِ أكاذيبَ الماضي وحسب؛ بل تَخضعُ له كذلك المبادئ الاجتماعية والأخلاقية التي، كونها لا تقوم على أساس منطقي، سمحت لرابطة الشعوب البريطانية بالبقاء قرونًا مديدة. وبالتالي، ففي حين أن لديها القوة على تحرير البشر من عبوديتهم القديمة، فإن لها السلطة أيضًا على إضعاف الأسس المؤسسية للمجتمع من خلال الآثار المدمرة للمذهب التشاؤمي.

وتَمنحُ مسرحية الملك لير شخصياتها الشريرة وكورديليا قدرًا كبيرًا من المنطق (فلا شيء أكثر عقلانية من كلمات كورديليا لأبيها في المشهد الافتتاحي). إن المنطق والتفكير هما عملة العصر الجديد. إن الجيل الأصغر يمنطقون بإفراط أفعالهم. ومن ناحية واقعية، فإن ريغان وجونريل لديهما

حس «منطقي» عالٍ يتجلى في طلبهما من أبيهما أن يقلل عدد حاشيته إلى النصف أو الربع أو الاستغناء عنهم جميعًا نظرًا لأنه لم يعد الآن في حاجة إلى حاشية فرسان تحرسه. وعلى هذا العصر البشري الذي يحوّل الحاجة إلى الديانة الجديدة يردُّ لير بتفكير منطقي خاص به: لا تسألنّي ما حاجتي بها (أي الحاشية). فحتى أفقر المتسولين/ يحوزون أشياء لا حاجة لهم بها / وإن عطاء غير جزل إلا فيما يبقي المرء حيًا/ سيجعل حياته رخيصة كحياة الأنعام (2.4.264-67).

وفي مسرحية تزخر بصنوف من قبيل هذا المنطق والخطابات المؤثرة، فليس ثمة ما نقارن به تأملات إدموند التحليلية التي تنأى عن الخطأ في هذه اللحظات إذ يفكر بصدق وأريحية وانفتاح مع نفسه. إن عدم توقيره يتضمن طاقة مكبوتة متمردة تجعله مناصرًا للفكر الحديث الذي ننسب ملكيته لنا:

إن هذا لمن خير مُثُلِ الحماقة في الدنيا؛ فإذا ما كان نصيبنا من الحظ في أمر قليلًا- وغالبًا ما يكون ذلك بسبب إفراطنا في ما تصنعه أيدينا- فإننا ما نلبث نلقي اللوم لما يحل بنا من نوائب على الشمس والقمر والنجوم، كما لو أننا مجبولون على الشر بدافع الحاجة، أو أوغاد ولصوص وخَونَة نتيجة القانون السماوي، أو سكارى وكُذَّابُ وزُناة طاعةً للكواكب وتأثيرها، كما لو أن انكبابنا على شرور الأفعال مردُّه قوة كونية دفعت بنا إليه. ويا له من تملص رائع للشهوانيين إذ يربطون أفعالهم بالنجوم! اقترن أبي بأمي تحت ذيل التنين، وكانت ولادتي تحت الدب الأكبر (كوكبة نجومية)، ولذا فلا عجب أنني فج وشهواني. يا ربي المسيح، كنت سأكون على طبيعتي هذه ذاتها حتى لو كانت أكثر النجوم عذرية تتلألأ أمام ناظريّ. (I.2.119-33)

ليس ثمة مناصر للوجودية، بمن في ذلك جون بول سارتر ذاته، استطاع أن يقترب حتى من تلخيص جوهر المذهب مثلما فعل إدموند في هذه السطور النيرة التي تستنكر على كل من يتنصل من مسؤولية كتابته أقداره. فلولا الحيل الماكرة التي تجدها في كل عصر من العصور الإنسانية، فإن أي أحد يسري في عروقه قدر يسير من دماء الحداثة سيؤيد مناداة إدموند بحق تحديد مسيرتهم في الحياة وتحمل المسؤولية.

وفي أكثر العبارات غموضًا في مسرحية «الملك لير»- البيتان اللذان تنتهي بهما المسرحية- يُذَكِّر إدغار الجمهور بالموضوع الرئيس - أي العمر. قد تحمّل الأقدمون أثقل الأحمال؛ نحن الشباب/ لن نرى بقدر ما رأوا، أو نعيش مثلما عاشوا».

وبالطبع فلا يمكن أن يكون ما يعنيه أنه لن يعيش هو وألباني بقدر ما عاش لير، ولا أن الصغار لن يمروا بما مر به أسلافهم، إلا أن ما يعنيه مضلل بالنسبة لنا، ويدعونا للتساؤل عما إذا كان العصر الجديد الذي قد حل محل عصر لير البطولي قد بلغ من الاضطراب والغرابة والتشوش المرتبط بالميتافيزيقيا وعلم السياسة الطبيعية مبلغًا كبيرًا يَحُوُل من دون بقائه بقدر ما بقي أسلافه.

إننا لسنا في حاجة لأن ننظر كيف يختلف تعارض العصور مع بعضها بعضًا في مسرحية الملك لير وحلها في كثير من المظاهر منذ النزاع الذي كان يظهر في المسرحيات الإغريقية التي نوقشت آنفًا. ويكفي القول إن المسرحيات التراجيدية تمثل انقسامًا واضحًا بين قوى الخير والشر، وهذا غالبًا هو الحال في الدراما الإغريقية وأنه في مسرحيات شكسبير -في معظم الأحيان- تسود قوى الخير على الشر حتى وإن كان ثمن النصر باهظًا جدًا. ولكن الخلاف بين العصور في مسرحية الملك لير ليس أبدًا بين الخير والشر، ولا هو يتَرجَم إلى خلاف بين الأجيال. ويتحالف عدد من الأبطال الأصغر سنًا في النهاية مع لير وغلوسستر ضد أمثال إدموند وكورنويل والابنتين الفاسدتين. وإن انتصارهم على الأشرار في المسرحية لا يسترجع العصر الذي مضى، ولكنه يدفنه على نحو يتسم بالوقار والهيبة يمنحه الاحترام الذي يستحقه.

إن فك زر رداء لير، بلغة رمزية، يخبرنا أن عصر لير قد تجرد من سلطته (قال لير في خطبته الأخيرة «أدعو الله أن يفك هذا الزر»). وإذا سيطرتْ قوى الخير على قوى الشر في المسرحية، فإنها تفعل ذلك لأن سفراءها يؤمنون درجة من الاستمرارية الحميدة بدلًا من الانقلاب العنيف في مرحلة الانتقال من عصر إلى آخر. وفي هذا المجال، فإن قدرًا معينًا من الحكمة سيفوز في نهاية المطاف.

ولكن هذا نوع دفاعي أو متحفظ من الحكمة. وما لا نجده في مسرحية الملك لير هو الحكمة العبقرية الثورية التي، بالتعاون مع قوى العبقرية، تُحدث تجديدًا حقيقيًا- بدلًا من مجرد عملية الإرساء والتعزيز- في المجال السياسي والاجتماعي والثقافي. وفي الواقع، فإننا حتى الآن قد تناولنا ظاهرة تفاوت الأزمنة تقريبًا كما لو أنها مجموعة من الأجزاء المتحركة أو عصور مختلفة تتفاعل مع بعضها بعضًا، بدلًا من مجرد عملية تاريخية من المزج والتحوّل. وما يتبقى فعله هو دراسة مفصّلة، بالرجوع إلى أمثلة محددة، للطريقة التي تعمل بها الحكمة والعبقرية مع بعضهما بعضًا في الماضي لإحداث «ثورات امتداد للطفولة» فعلية. وسأناقش في الفصل القادم عينة مُختارة من هذه الثورات.

الفصل الثالث
ثورات امتداد الطفولة

مقدمة

يهدف هذا الفصل لإيضاح ما أفضى إليه التآزر بين الحكمة والعبقرية من «ثورات الطفولة الممتدة» في المجال الثقافي. ولا تتعلق الثورات التي سأتحدث عنها بعلم الأحياء الذي إليه تعود أصول مصطلح «امتداد الطفولة» (neoteny)، ولكنني لن أخوض في مقارنات عامة بين علم الأحياء والثقافة. وكما تحدثتُ في الفصل الأول، فإن امتداد الطفولة أحد الأسباب المهمة وراء تعزيز ذكاء الفصائل الإنسانية ومهاراتهم الاجتماعية. ونظرًا لكون الثقافة تمثل الساحة الموسعة التي يتحقق فيها المصير التطوري للبشرية، فإن ما أودّ أن أسلط عليه الضوء في هذا الفصل لن يكون نقاشًا ذا معنى إلا في ضوء ما ناقشته من مظاهر امتداد الطفولة البيولوجي في الفصل الأول بجانب ما ناقشته في الفصل الثاني حول الحكمة والعبقرية.

وعلى وجه أكثر تحديدًا، فإنني أرى أن امتداد الطفولة الثقافي عملية ترميم منوعة؛ إذ تتخذ الموروثات القديمة أشكالًا أكثر جِدَّة أو شبابًا بفضل التآزر بين قوى الحكمة الطائعة (المتوافقة) وقوى العبقرية المتمردة. إن الطريقة المثلى لفهم الكيفية التي يتحقق بها هذا التآزر -أو كيف ترسي العبقرية ثوراتها بالاستعانة بموارد الحكمة- تتمثل في تناول عددٍ من الدراسات التي تجمع بين النظرية والأمثلة، مثلما حاول فيكو أن يجمع بين «الحقيقة» و«اليقين» في كتابه «العلم الجديد». وتتضمن دراسات الحالة في هذا الفصل ظهور فلسفة سقراط في العالم القديم، وانتصار المسيحية في العصر القديم، والتنوير الأوروبي، وتشكُّل الجمهورية الأمريكية. وكان من الممكن أن أختار أي أحداثٍ أخرى في التاريخ الأمريكي - كالنهضة، والحركة الرومانسية، والثورة الفرنسية- ولكنني أعتزم في هذا الكتاب أن أقدم نظرية لا تاريخًا لامتداد الطفولة الثقافي. وبمناقشة أمثلتي بأسلوب تخطيطي - لا كباحث وإنما كـ«عالِم جديد» إنْ صح التعبير. وأعتزم قبل كل شيء أن أشرح الفرضية بدلًا من أن أسرد تاريخًا.

لقد عمَدتُ إلى التركيز على دراسات الحالة هذه خصيصًا بشكل رئيس لتفاوت طبائعها. إن كل واحدة من هذه الثورات في التاريخ الغربي الثقافي لها طبيعتها المميزة غير المتكررة: فكل ثورة تَحدُث في وقت مختلف من التاريخ، وكل واحدة منها تنتمي إلى مجالها التاريخي الخاص (الفلسفة، أو الدين، أو الأيديولوجية، أو السياسة). ولكن هذه الثورات -من منظور جمعي- تمثل أنماطًا متكررة لها هياكل واتجاهات سأناقشها في هذا الفصل. وسواء أكان الأثر المرجو يتمثل في الارتقاء بصفة الثقافة الفتيّة إلى مستوى نضوج أعلى أو إلباس الموروثات الهرمة ثوبًا جديدًا أو

ثوبًا أكثر شبابًا، فإننا في كل حالة سنجد أن حداثة الجديد تستند إلى أسس ما هو عتيق- وفي الحقيقة، فإنه ليس ثمة أساسات أخرى تستند إليها.

وتحتمل كلمة «عتيق» في هذا السياق معنيين اثنين؛ فقد تعني ضد كلمتيّ «جديد» و«شاب»، وبذلك فإنها تشير إلى ظاهرتين تختلفان عن بعضهما بعضًا كثيرًا، وبالتالي تخلُق ما نسميه بالغموض المرجعي. وينبغي للمرء أن يتعايش مع هذا الغموض مثلما تعامل اليونانيون مع كلمة «neos» التي تحتمل معنى كونك «شابًا» أو كون الشيء «جديدًا». إن كلمتيّ «الجديد» و«الشاب» ليستا مترادفتين-أي لا يمكن استخدامهما في السياقات نفسها-، والجديد ليس في ذاته «ممتد الطفولة» بأي شكل من الأشكال. ورغم ذلك، فإن الحداثة والشباب يرتبطان ببعضهما بعضًا بطرائق تجعل أحدهما باستمرار ملازمًا طبيعيًا للآخر. إن امتداد الطفولة الثقافي يولّد الجديد حتى في أثناء تحريره لما هو فتيّ أو ناشئ ويعززه ويسمح له بالبروز. ومثلما ينبغي فهم امتداد الطفولة في طيات هذه الصفحات على أنه من قبيل الإحياء والتجديد، فكذلك يجدر فهم ثورات امتداد الطفولة على أنها تسهم في تحقيق هدفيّ الحداثة والشباب، كما سنرى الآن في دراسة الحالة الأولى- نهضة فلسفة سقراط في أثينا القديمة.

العبقرية السقراطية

إن من غير المتوقع أن الذين لا تستهويهم الفلسفة في مرحلة شبابهم سينتفعون بها في سنوات حياتهم اللاحقة. وحتى معظم أولئك الذين كانوا شغوفين بها قد لا يعودون إليها في سنوات حياتهم اللاحقة. قد يكون صحيحًا ما يقال عن حياةٍ المستقبلُ أمامها أن «حياة لا نخوض غمارها لا تستحق العيش»، ولكن عندما يتعلق الأمر بحياة انقضى جزء كبير منها، فإن مقولة سقراط لا تبدو في محلها. وفي عمر محدد، فإن الحياة تستحق العيش ببساطة لأنها الحياة. لعل المقولة ينبغي أن تصاغ على النحو الآتي: إن شبابًا لا نخوض غماره ليس شبابًا أصيلًا بل ومشيب قبل المشيب. ويمكن أن نضيف على ذلك أن فلسفة تحليل تصرفات الذات المستندة إلى التفكير النقدي أسلوب ملائم للبحث عن الذات ومرحلة مهمة في عملية النضوج. وقد سمى الرومان هذه المرحلة من الحياة التي تلائمها دراسة الفلسفة «adulescentia» أي - مرحلة اليفوع (وتتراوح تقريبًا ما بين سن السادسة عشرة وسن الثلاثين). وبالطبع فإن نبلاء الإغريق والرومان لم يألوا جهدًا لتوظيف أفضل علماء المنطق لتدريس أبنائهم، ولكنهم توقعوا أن أبناءهم سيوجهون تركيزهم على أمور أكثر جدية من الفلسفة مثل تسيير أمور حياتهم وتحمُّل المسؤوليات المنوطة بمرحلة البلوغ.

ويضفي أفلاطون في كتابه «الجمهورية» طابعًا مسرحيًا فيما يقدمه من وصف لعزوف كبار السن عن الانخراط في الفلسفة، وذلك يتمثل في الحوار الافتتاحي بين سقراط والرجل العجوز- سيفالس- الذي في بيته تجري المحادثة. وردًا على التساؤل الذي يطرحه سقراط حول ما يعُدُّه سيفالس أعظم ما ينطوي على الموروثات من نِعَم، يقول سيفالس: «إن عِظَم نِعم الثروة [الموروثة] -لا أقول بالنسبة لكل رجل- بل لرجل حسن الصفات، تتمثل في أنه لن تكون لديه أي مناسبة لخداع الآخرين

أو الاحتيال عليهم سواء أكان ذلك بقصد أم بغير قصد. وعندما يؤول إلى العالم السفلي (يموت)، فإنه لا يشعر بالقلق حيال ما يتعين عليه تقديمه من قرابين للآلهة أو إيفاء ما يدين به للآخرين».

ومن منظور الحكمة التقليدية فإن سيفالس ساذج مغفل، إذ يعتقد أن الفضيلة منوطة بالحظ والظروف. ولكن الحكمة التقليدية تأثرت بسبب تصوير أفلاطون الساخر لكبار السن. وإذا ما نظرنا إلى الأمر من منظور الحياة لا من منظور التفكير النظري، فسنجد أنها من علامات الحكمة والنضج لدى سيفالس أن يقول إن أعظم ما ينطوي على الموروثات من نِعَم يتمثل في الراحة المعنوية لا العطايا المادية التي تمنحها. ويقول بالزاك إن خلف كل ثروة عظيمة جريمة، وإذا ما ورثت ثروة فإن أرجحية انخراطك في النشاط الإجرامي تغدو أقل في هذه الحالة من أرجحيتها إذا ما كان عليك أن تكسبها. يقول سقراط:

رددت قائلًا أحسنت يا سيفالس، ولكن فيما يتعلق بالعدالة، ما هي؟ - أن تقول الحقيقة وأن تفي ديونك- لا أكثر من ذلك؟ وحتى فيما يتصل بذلك، أليس ثمة استثناءات؟ افترضْ أن أحد أصدقائي أودعَ عندي أسلحة في وقت كان يتمتع فيه بالعقل والحكمة، وطلب استرجاعها في زمن فقد فيه عقله، أينبغي لي أن أعيدها له عندئذ؟ لا أحد سيقول إنني مُحق في فعل ذلك، أم يجدر بي دائمًا أن أقول الحقيقة لأحد في مثل وضعه.

رد قائلًا: أنت مُحق جدًا.

ولكن قلت بعدها إن قول الحقيقة وإيفاء الديون ليس تعريفًا صائبًا للعدالة.

قال بوليمارشاس -مقاطعًا- هذا صحيح جدًا يا سقراط إذا كنا نعتقد صحة ما يقوله سيمونيد.

قال سيفالس: أظن أنه ينبغي لي أن أذهب الآن لكي أعتني بالقرابين وأسلم النقاش إلى بوليمارشاس ورفاقه.

قلت: أليس بوليمارشاس وريثك؟

أجاب قائلًا: بالطبع، وذهب ضاحكًا إلى القرابين.

يبدأ كتاب «الندوة» بطرد فتاة الناي من مأدبة الفلسفة. وها هو الرجل العجوز الذي يرحل ما إنْ يبدأ الحوار يتخذ منحى «جديًا»، أي ما إن يبدأ سقراط بمناقشة الأسماء المجردة من منظور حسِّي. يعلم سيفالس أنه يَحسُن به في عمره هذا أن يرحل ويقدم قربانًا بدلًا من طرح الأسئلة حول طبيعة الآلهة بوسائل محدودة، أو التساؤل عن الطبيعة التي تتسم بها الجمهورية المثالية، أو التساؤل عما إذا كان للعدالة جوهر (أي قائمة بنفسها لا بغيرها). ربما ينبغي لك أيضًا أن تقدم قربانك وتجعل

الأرباب يقفون بجانبك، إذا ما كان أي منها موجودًا. إن سيفالس بكل بساطة ليس لديه الوقت للفلسفة السقراطية، فظِلُّ الموت يدنو منه. كان يتمنى أن يشترك اثنان منهم في محادثة سارّة (« كلما تلاشت مُتَع الجسد، تعاظمت متعة المحادثة وسحرها...»)، ولكن سقراط بسبب كل مهاراته الحوارية ليس محاورًا ساحرًا؛ بل إنه كسمك الراي السام (تصيبك محادثته بالخدر أو الشلل)، ولا الفلسفة التي يمارسها محادثة تبعث على السرور، إنما هي منافسة يغلب عليها الصراع.

ولا يكمن الفرق الكبير بين سقراط وسيفالس في عمريهما فحسب- فقد يكون لهم العمر ذاته بحسب معلوماتنا- ولكن في احتفاظ سقراط طوال حياته بتلك الدافعية الشابة والتي إليها تُوجه الفلسفة أشد نداءاتها. وأقصد هنا الدافعية للبحث عن معنى الواقع. وإذ يأبى سقراط إيقاف رحلته أو الكفَّ عن طرح التساؤلات حتى آخر يوم في حياته، فإنه يبدو لنا عبر هذه العصور شخصية ممتدة الطفولة بامتياز. فهو رجل لم يتنازل أبدًا عن جوهر ما هو شغوف به بسبب الشيخوخة، بل حافظ على نحو بطولي بإيمانه بما وعدتْ به الفلسفة من حياة جديدة حتى وهو يواجه الموت المحتم. فما من شك أن ذلك سبب انجذابه للشباب الأثينيين وسبب انجذابهم هم أيضًا إلى فلسفته.

وسواء أكانت الاتهامات التي وُجِّهت إليه مبررة أم لا- انعدام التقوى وعصيان الأرباب وإفساد الشباب- وسواء أكان دقيقًا أم لا تصوير أفلاطون وزينوفون له رجلًا أكثر كهولة قد فضّل أن يقضي حياته مع الصبية والشباب عوضًا عن أناس ممن هم في مثل عمره؛ فقليل هو الشك بأن الفلسفة السقراطية في علاقتها المغلفة بالشك بما يرد من أفكار، وفي تجميعها أسسًا لدعم حقائقها الخاصة، وتأثرها بمبدأ التعالي، قد خاطبت بشكل رئيس ومباشر أكثر مظاهر الفتوة لدى شباب أثينا: رغبتهم الجنسية، وقلة صبرهم، ورغبتهم في تحقيق البطولة، وقدرتهم على تحقيق الأعاجيب، وتوقعاتهم اللامتناهية، وميلهم إلى التشكيك بالأمور، وميلهم للتساؤل، واستعدادهم لتبنّي معتقدات جديدة، وحاجتهم الفورية للإرشاد والاستقلالية.

وتتمثل المفارقة هنا في أن ما تنطوي عليه الفلسفة من حب للحكمة، وهو الأمر الجاذب جدًا للشباب، يطمح للوصول إلى قدر من النضج يتفوق على ما يتمتع به الكبار والحكماء. كان سقراط يطمح إلى نضج كامل لم يحققه أحد من قبل. وإذ رفضَ موقف الرجل الحكيم وأبدى جهلًا في جوانب المعرفة الحقيقية، فإنه بذلك يلعب دور الطالب الذي لم يتخرج أبدًا لمرحلة الحكمة التي وجه إليها رغبته. وبطمس الفرق بين التدريس والتعلم، والتابع والسيد، والواعظ الصادق والمنافق المتملق، فقد حوّل الفلسفة إلى علم تدريسي لا ينضب يشترك فيه المعلم والطالب في حب الأشياء نفسها ويسعون إلى الغايات البارزة ذاتها. اشتملت عبقرية سقراط على جعل التعليم وسيلة الإلمام بالفلسفة وغايتها أيضًا. ويبدو الأمر كما لو أن سقراط يقول لأقرانه المواطنين، «إنكم جميعًا أطفال عندما يتعلق الأمر بالحكمة، وأنا كذلك عجزتُ عن تحقيق هذا الهدف الذي يتلاشى تدريجيًا أبدًا، ولكنني لست مثلكم فتعليمي لم يصل منتهاه. أنا لم أنته ولن أنتهي أبدًا من النضج."يتطلب إتمام رحلة الفلسفة أو عملية النضج التي لا تنتهي عملية ترميم شاملة (أو استعادة الشباب بإعادة التخلق) للنفس. وبالطبع فذلك لأن الإغريق كانوا جِدَّ «فتيي العقل والروح» (النفس) في المقام الأول مما جعل من الممكن لأحد من أمثال سقراط أن يظهرمن بين الزحام ليدعوهم ليعيشوا شبابًا أكثر حيوية وديمومة وأرسخ ذاكرة- شباب قادر على السعي إلى نضج روحي لا مثيل له.

ولذلك، فإن سقراط لم يظل العبقري الرائع ممتد الطفولة لأنه بقي متمسكًا بشغفه الشبابي حتى يوم وفاته وحسب، أو حتى لأنه مات عوضًا عن ذلك الشغف، بل لكونه قد ارتقى بذلك الشغف إلى مستوى جديد من التأمل والتفكر من دون التضحية بما يتمتع به من دافعية الشباب. وقد انبثقت من المصدر ذاته قوته لجذب أتباعه الأصغر سنًا. وحتى يكون المعلم قادرًا على أن يلهم أتباعه ينبغي له أن يكبرهم سنًا، وفي الوقت ذاته يماثلهم في العمر «الروحي». إن أكثر السمات المميزة لسقراط بصفته معلمًا لا تتمثل في كونه لم يظهر لهم بحلة الرجل العجوز الحكيم بل كان تجسيدًا أكثر نضجًا لمساعيهم نحو أهدافهم الشهوانية. وتشير حقيقة أنهم قد أحبوه أكثر مما أحب نفسه إلى أي مدى قد جسَّد- في شخصه- امتداد الطفولة الفلسفي. كانت شخصيته دليلًا على ما تتمتع به الفلسفة من روح فتيّة متقدة لا يمكن إطفاؤها. أشارت قوة سقراط الأسطورية، وشجاعته، وجَلَده، ومقاومته لتأثيرات الكحول إلى ديمومة روح باطنية تبقى شابة لدرجة أنها تستمر في إيلاء اهتمام لنداءات الفلسفة.

ويستحيل فيما يتعلق بسقراط وسيفالس تحديد «الأنضج» من بينهما، لأن سقراط قد أحدثَ تغييرًا جذريًا على المقياس الذي تُعقَد على أساسه مقارنة تقييمية كهذه. ومن منظور سيفالس، فإن الذي يبقى غارقًا بين وعود الفلسفة التي تُمنّيه بالتعالي وهو في مرحلة المشيب يكون قد فشل ببساطة في تقبل حقائق الحياة الصادمة وعلى رأسها حقيقة مآلنا إلى الفناء. ومن وجهة نظر سقراط، فإن معتقدات سيفالس الدينية السطحية المتمثلة في خوفه من الموت، وشكوكه البالية، وإحساسه بالذنب أمام حقيقة وقوع الموت هي أعراض مرضية للحياة التي لم نخض غمارها ودليل قاطع على فشل التعلم. (يقول سيفالس «عندما يعتقد أحدهم أن أجله قد دنا»، فإنه، قبل أن يهُمّ بتقديم قربان، «يعتريه الخوف والقلق حول أشياء لم تشْغله أو تُخفه من قبل. وفي ذلك الوقت تصبح الحكايات التي رُويَت عن الجحيم، وما ينتظر الذين لم يكونوا عادلين من عقاب هناك- القصص التي كان يسخر منها- أمرًا يؤرق روحه فتراها تتلوى يمينًا وشمالًا خشية أن تكون صحيحة. وما الموت بالنسبة لسقراط إلا مرحلة في عملية نضج لا تنتهي. ولكن كم من عمر الكهولة أو الشباب على المرء أن يبلغه لكي يصدق ذلك؟

الحكمة الأفلاطونية

إننا نميل اليوم إلى النظر إلى الفلسفة الكلاسيكية (القديمة) على أنها رجل مبجل عجوز، ولكن أفلاطون عندما بدأ في استكمال رحلة معلمه للانتقال من قصص الأساطير والآلهة إلى المنطق، تمثلت إحدى أكبر المشكلات التي واجهها في افتقار الفلسفة إلى العقيدة وبالتالي افتقارها للسلطة. قد يكون اليونانيون أطفالًا مقارنة بالمصريين، ولكن حتى المصريين لم يتمتعوا بدرجة من روح الشباب ليخضعوا لسلطة شيء بحداثة التفكير النقدي. لم يكن اليونانيون في هذا الجانب مختلفين عن المصريين والرومان والقدماء عامة؛ فالسلطة تلازم العمر والتاريخ والمعتقدات. وافتقار التفكير النقدي لهذه العناصر أفقده القدرة على الإقناع والمصداقية.

وبعبارة أخرى، فلم يكن كافيًا أن نضع أسسًا نظرية للفلسفة، بل كان من الضروري أيضًا أن تقوم على أسس ثقافية موجودة مسبقًا. وبهذه الطريقة فقط أمكن للفلسفة أن تُحدث ثورة حقيقية لامتداد الطفولة، وما كان لها -حال العجز عن ذلك- أن تزدهر هكذا أو تؤسس معتقدًا مميزًا ومعمّرًا كهذا. كيف حقق أفلاطون هذا؟ كيف نجح في إضفاء سلطة على التفكير، وهي سلطة كان يعلم أنها لا يمكن أن تقوم على أسس التفكير وحدها، بصرف النظر عن مدى الدقة التي قد يتسم بها هذا التفكير؟ وبكل بساطة، فقد أدخل القوى القديمة للأساطير والآلهة (mythos) عوضًا عن قوى المنطق (logos)، حتى يتسنى للحداثة أن تستند- عند سقوطها- إلى أسس الأساطير والآلهة. وعلى نحو أكثر دقة، فقد استعان بموارد التجديد للأساطير لإمداد العقل بما يفتقر إليه، أي الأصول القديمة العريقة. إن الأساطير وحسب هي القادرة على خلق عصور قديمة، مثلما أن أثينا وحدها القادرة على تأسيس مدينة كأثينا. وفي حين أن العقل يُسقط وعوده على المستقبل ويستثمر طموحاته في الأشياء القادمة، فإن الأساطير تبقي الماضي والقديم والأصلي في حفظها ورعايتها. كان أفلاطون يعلَم أن أسس الأساطير والآلهة لا تنتمي إلى ما يمكن أن يحلّ محله شيء، ولكنه علِم بالمقابل أن الماضي، بقدر انحساره نحو رحم الأصول الرائع، ينتمي إلى عالم الأساطير والآلهة. وقد كان هذا هو الماضي الذي، رغم كل ما فيه من سلطة أسطورية، منه أقام عمادًا لعلم الفلسفة.

وبإيجاز، فقد أصبح أفلاطون صانع أساطير. وبفعل ذلك وحسب كان قادرًا على حفظ مستقبل الفلسفة. وأي أحد ممن لديهم معرفة بسيطة بكتابات أفلاطون يعلم أنها تزخر بمجموعة مذهلة من الأساطير بعضها تقليدي وبعضها معدٌّ لفئة معينة من الناس وآخر من بنات أفكاره. ولكن الأمر ليس بهذه البساطة؛ حيث إن الجمع بين الحكمة والعبقرية في أعمال أفلاطون لا يعود إلى استعانته بالأساطير الموجودة أو إتيانه بأخرى جديدة وحسب، بل إن الأمر يتعلق بالطريقة التي يربط بها مذاهبه الفلسفية بالأصول السابقة لعهد الطوفان، وبذلك فإنه يمنح ميلادًا جديدًا لأسطورة الفلسفة نفسها. الروح التي سبقت التجسد، والأشكال السابقة للوجود، والخالق الذي سبق الكون، ومدينة أثينا قبل الفيضان- وهذه بعض قصص التنشئة التي استخدمها أفلاطون لربط الفلسفة بمجال الأسبقية المطْلَقة. وإن ارتباطًا كهذا يتسم بطبيعة أسطورية بحتة، أي أنه رفيع وسامٍ. ومن مصفوفة أسبقية كهذه انبثقت كل الحكايات، والقصص الرمزية، والمقارنات التي لا تزال إلى يومنا هذا تمثل كتابات أفلاطون- الروح المُجنَّحة، وسائق العربة الفضيل، والصعود من الكهف، وسُلَّم الحب العظيم، وكل ما لا يمكن نسيانه وما هو مستوحىً ويمكن توريثه في تلك الكتابات - التي تضاف بمجملها إلى الأسطورة الرئيسة التي تقول بتبعية العقل الجينية إلى مبدأ التعالي الذي فيه ومن خلاله ولد هذا العالم وروحه العالمية أول مرة.

يمكن إلحاق الفلسفة- ولا شيء سواها- بعالم الأصول الأساسية نظرًا لأن منطقها ينتمي إلى جذوات الخلق ذاته أو يستقي منه. ويتصل هذا المنطق بأوائل الأشياء، والسابق منها (ولذلك فإنها طبيعة «سابقة»، كما ستوصَف لاحقًا)- أشياء سابقة وبدائية جدًا مما يجعل أساطير هيلاس عاجزة عن إحيائها في الذاكرة على نحو مُجدٍ. ويعبر أفلاطون ضمنيًا عن الفكرة ذاتها في كتاب «طيماوُس» عندما يسخر القسيس المصري من قصص الأصول التي يرويها سولون. يقول القسيس: ثمة ذاكرة أقدم مما ترويه حكاياتك، ومنطق الفلسفة وحده قادر على الوصول إلى هذه الذاكرة. إن المعرفة الحقيقية هي استعادة ذاكرة الأفكار (الموجودة مسبقًا). والمعرفة لا تُكتسب بل تُسترد ملكيتها. لا

تعلّمنا الفلسفة أي شيء ولكنها تجزئ إطارنا العقلي الضيق حتى يستدعي العقل ما نسيته الروح قبل الوجود في أثناء سقوطها في المادة- أي الجسد. وفي كتابات أفلاطون، جُمِعَت الحكمة والعبقرية لجعل الفلسفة الإرث الشرعي الوحيد لما للروح من أصول منسية.

ومن هذا المنظور ينبغي لنا أن نفهم أسطورة سقراط نفسه في تلك الكتابات. إن سقراط ليس إلا أداة ووسيطًا يمكِّن الطالب من استعادة ذاكرة ما قبل الخلق التي تغفل عنها الأساطير التقليدية. وتسكن في روحه الفتيّة حكمة تسبق حصافة أهل الرشد جميعًا. ولا يمتلك سقراط حكمة كهذه ولكن لديه علامات لأسبقية وجودها الخفي. إن عبقرية أفلاطون قد صنعت من سقراط أسطورة، إلا أن حِكْمته شكلت أسطورة للتطلعات التي حددت طبيعة حياة سقراط. وقد تطلع سقراط في ظل توقعاته اللامتناهية إلى نضج مطلق- أي نضوج الأصل، إن صح القول، وكان ذلك مسعاه الأبدي. إن التزامه الأبدي بالتعلم طوال حياته يتمثل في تعلم كيفية التحرك عكسيًا. وهذا هو العمل الشاق الذي تؤديه الفلسفة: أن نتحرك بعكس مسار الزمن للوصول إلى المصدر الذي منه نشأ الزمن واستوطن الوجود.

ومن خلال سقراط أجرى أفلاطون تحويلًا على فكرة «التعلم الثقافي» (Paideia) اليونانية والتي تبعًا لها فإن التعليم يشتمل على تعلم دروس الماضي وإعادة وراثة تركته وموروثاته. وكذلك فإن الفلسفة تعلم دروس الماضي- ليس جزءًا من الماضي وإنما الماضي المطلق السحيق للمنشأ الذي يوجد خارج ذواتنا كأمل بالنضج يتطلع للتحقق. وكل ذلك طريقة أخرى للقول إن أفلاطون لم يسهم وحسب في الانتقال من حكايات الأساطير والآلهة إلى المنطق والتفكير؛ بل إنه صَنع بحكمته العبقرية نظرية أسطورية من المنطق وبذلك منح الفلسفة أكثر ما كانت في حاجة إليه إذا ما كانت تسعى إلى تأسيس مذهب مستقبلي: عصر عمره بعمر العالم ذاته.

الطفل وملكوت السماوات

ثمة طرائق عدة يمكن بها الحديث عن المسيحية المبكرة كثورة ممتدة الطفولة. وبالتأكيد فثمة ما يتعلق بعلم اللاهوت للطفل في إنجيل العهد الجديد مثلما يقول المسيح في إنجيل لوقا: «أحْمَدُك أيُّها الآب... لأَنَّكَ قَدْ أَخْفَيْتَ هذه الأشْياءَ عنْ أهلِ الحِكْمةِ والفَهم وأظْهَرتَها للأَطْفَال»(10:21). وفي فقرة مشهورة في إنجيل متّى يقول المسيح: «الحقَّ أقولَ لكم: إنكُم إن لمْ تَرجِعُوا وتصِيروا مِثْل الصبْية الصِّغار فلنْ تَدخلوا مَلكُوت السَّماوات» (18:3). ولكن ماذا يعني المسيح بالضبط بهذا القول؟ ما هي مظاهر الطفولة التي يشير إليها عندما يقول إنه برجوعنا وصيرورتنا «نصبح مثل الصبية الصغار»؟ أيقصد لطفهم وإخلاصهم وخضوعهم واتكالهم وعجزهم وافتقارهم؟ ويقول في رسالة بطرس الأولى، «فَاطْرَحُوا كُلَّ خُبْثٍ وَكُلَّ مَكْرٍ وَالرِّيَاءَ وَالْحَسَدَ وَكُلَّ مَذَمَّةٍ، وَكَأَطْفَال مَوْلُودِينَ الآنَ، اشْتَهُوا اللَّبَنَ الْعَقْلِيَّ الْعَدِيمَ الْغِشِّ لِكَيْ تَنْمُوا بِهِ(2:1-2). إذا ما افتراضنا أن هذه هي سمات الطفولة التي تشير إليها الفقرة في إنجيل متّى - والتي لم يجرِ تحديدها في أي موضع- كيف للبالغين أن يعودوا إلى مثل هذه الطفولة للروح أو ربما يتصفون بها للمرة الأولى؟ وأخيرًا، ما

معنى أن يكون ملكوت الرب للسماوات مُحرَّمًا على أولئك الذين يخفقون في أن يتسموا بروح الطفولة؟

إن هذه أسئلة صعبة بالفعل، خاصة لأنها تثير أسئلة أخرى بما ورد حول مرحلة المهد في إنجيليّ لوقا ومتّى. فعلى سبيل المثال، ما علاقة المسيح الطفل بالطفل في إنجيل متّى الثامن عشر؟ ما علاقة المسيح الطفل بالمذهب المسيحي بشكل عام، إذا ما افترضنا جدلًا وجود علاقة تربطهما؟ هل نشأ الهوس بصنع التماثيل والرسومات للمسيح الطفل في تاريخ الفن المسيحي من جوهر المذهب المسيحي، أم أنه يمثل ظاهرة تعاطفية للقرن الثاني قلما تتعلق بالثورة المسيحية في العصور القديمة؟ هل الطفل- سواءً أكان المسيح الطفل أم الطفل المتحول (أي العائد إلى صفات الطفولة أو الذي يحقق روح الطفولة)- ذا أهمية جوهرية عندما يتعلق الأمر بالعقيدة المسيحية؟

اعتقد مارتن لوثر يقينًا أن ثمة علاقة تربطهما؛ فقد رأى في الطفل المسيح أنسنة المسيحية للتعالي غير الإنساني للرب. وكتب في كتابه «التعليق على رسالة القديس بولس إلى الغلاطيات» «إن المسيحية الحقة لا تضع الرب في مكان عليٍّ تعظيمًا، كما هو الحال في عقيدة النبي موسى والعقائد الأخرى» ولذلك، عندما تجد نفسك في النزاع تتصارع مع القانون والخطيئة والموت في وجود الرب، فلن يكون أكثر خطورة من أن يضل فكرك بتكهنات فضولية بملكوت السماء وتبحث هناك عن الرب بقوته التي تُعجز أفهامنا» . وفيما يتعلق بتجاوز رهبة التفكر بالرب في سموِّه الكوني، فإن لوثر يحث على الرجوع إلى المسيح في المهد:

ولذلك، كلما كنت منشغلًا بأمر خلاصك ونجاتك، واضعًا جانبًا كل تكهناتك الغريبة حول الرب الذي لا يمكن البحث عنه، وكل تأملاتك في الأعمال والعادات والفلسفة، وفي شريعة الرب أيضًا؛ أُركض مباشرة إلى المهد واحتضن هذا الرضيع ابن العذراء الصغير بين ذراعيك، وانظر إليه كيف ولد ثم وهو يرضع وبعدها يكبر، وكيف أصبح بين الرجال عالمًا يدرّس وكيف مات وقام من جديد ليصعد فوق كل السماوات وقوته تفوق قوة كل شيء. وبهذا أعني أنك ستستطيع إزالة كل المخاوف والأخطاء، مثلما تبدد الشمس السحاب.

يرى لوثر في الطفل المسيح تصغيرًا وتواضعًا لألوهية الرب ومشيئته في أن يتجلى بجسد إنسان، وليس ذلك مماثلًا لأسلوب الأرباب اليونانيين الذين تجدهم بين حين وآخر يتخذون مظهرًا إنسانيًا، بل إن هذا تجسيد فعلي- تجسيد تَثبت واقعيته بقدرة الرضيع على النمو عضويًا وعلاقته الطبيعية بحيوانات المهد.

يدعم إنجيل متّى بالطبع ربط الطفولة بالتواضع: «فَمَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مِثْلَ هذَا الْوَلَدِ فَهُوَ الأَعْظَمُ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ «(18:4). وأن نكون مثل الأطفال الصغار يعني أن نتخلق بالتواضع الذي كان يتخلق به المسيح نفسه، الذي ولد في المهد ومات على صليب. وفي التواضع والتصغير تكمن

رفعة المسيح المطلقة، أي كما يقول لوثر «يصْعَدُ فوقَ السَّماوَاتِ ولهُ قوةٌ تفُوقُ قوةَ كلَّ شيء». ومما لا يكلُّ نيتشه من تذكيرنا به أن المسيحية تعمل على قَلْبِ القيم (transvaluation)؛ إذ إنها تحوّل الأدنى إلى الأعلى، والأعلى إلى الأدنى لدرجة أن الرجال الحكماء أصبحوا يُجلّون الطفل. والمصطلح المسيحي الذي يعبر عن «قلب القيم» هذا هو «التحويل» (Conversion) وتعني الكلمة حرفيًا تغيير الاتجاه أو نقل الشيء من مكانه.

إن رسائل القديس بولس التي كُتبت قبل الأناجيل أقامت المسيحية على عقيدة التحول. وقد علم بولس أنه من منظور حكمة العالم لا شيء يمكن أن يكون أكثر سخفًا من تصديق أن مُهجّرًا من الناصرة يسمى يسوع هو ابن الله، وأنه مات على الصليب بسبب خطايانا، وأن أباه رفعه من بين الموتى. لم يسعَ بولس إلى تفنيد سخافة الدين المسيحي؛ بل على العكس فقد حرضها ضد حكمة أولئك الذين سخروا منه:

لأَنَّ الْمَسِيحَ لَمْ يُرْسِلْنِي لأُعَمِّدَ بَلْ لأُبَشِّرَ، لاَ بِحِكْمَةِ كَلاَمٍ لِئَلاَّ يَتَعَطَّلَ صَلِيبُ الْمَسِيحِ.

إِنَّ كَلِمَةَ الصَّلِيبِ عِنْدَ الْهَالِكِينَ جَهَالَةٌ، وَأَمَّا عِنْدَنَا نَحْنُ الْمُخَلَّصِينَ فَهِيَ قُوَّةُ اللهِ، لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: سَأُبِيدُ حِكْمَةَ الْحُكَمَاءِ، وَأَرْفُضُ فَهْمَ الْفُهَمَاءِ.

أَيْنَ الْحَكِيمُ؟ أَيْنَ الْكَاتِبُ؟ أَيْنَ مُبَاحِثُ هذَا الدَّهْرِ؟ أَلَمْ يُجَهِّلِ اللهُ حِكْمَةَ هذَا الْعَالَمِ؟

أَنَّهُ إِذْ كَانَ الْعَالَمُ فِي حِكْمَةِ اللهِ لَمْ يَعْرِفِ اللهَ بِالْحِكْمَةِ، اسْتَحْسَنَ اللهُ أَنْ يُخَلِّصَ الْمُؤْمِنِينَ بِجَهَالَةِ الْكِرَازَةِ.

لأَنَّ الْيَهُودَ يَسْأَلُونَ آيَةً، وَالْيُونَانِيِّينَ يَطْلُبُونَ حِكْمَةً، وَلكِنَّنَا نَحْنُ نَكْرِزُ بِالْمَسِيحِ مَصْلُوبًا: لِلْيَهُودِ عَثْرَةً، وَلِلْيُونَانِيِّينَ جَهَالَةً!

وَأَمَّا لِلْمَدْعُوِّينَ: يَهُودًا وَيُونَانِيِّينَ، فَبِالْمَسِيحِ قُوَّةِ اللهِ وَحِكْمَةِ اللهِ.

لأَنَّ جَهَالَةَ اللهِ أَحْكَمُ مِنَ النَّاسِ! وَضَعْفَ اللهِ أَقْوَى مِنَ النَّاسِ.

(Corinthians 1:17-25 1)

وليس هذا الاعتذار عن الجهالة المقدسة فقرة بلاغية تتسم بالسُّخف. لاحظ كيف يعتمد الأسلوب الكتابي لهذه الموعظة على المقابلة العكسية (التضاد البلاغي). وفي صلب تبيانه يجري قلْب كل شيء لدرجة أن عظمة الحكمة الدنيوية تظهر الآن وكأنها انخداع الجاهل بذاته، في حين يجري تصوير جهالة الاعتقاد على أنها حكمة عالم آخر- روحاني. وهذه هي حقيقة صَلب المسيح: على

صليبه يصبح الأدنى هو الأعلى، والأضعف هو الأقوى، والأكثر تواضعًا هو الأكثر عزًا ورفعة. وعقيدته تقلب العالم رأسًا على عقب لدرجة يصبح فيها التحول وحسب- تحويل المرء ذاته بالمعنى الحرفي- هو الذي يمْكِن به أن تستقيم الأمور مرة أخرى- ولكن لا، ليس مرة أخرى، بل للمرة الأولى في تاريخ العالم.

إننا لا نجد فيما كتب بولس أي مواضع يُظهر فيها عاطفة نحو الأطفال أو يسوع في المهد. فالمسيح في اعتقاده سيد لا طفل رضيع. لا تحتوي رسائله حديثًا عن الأطفال؛ بل تحديًا قويًا ناضجًا تمامًا للحكمة لليهودية والوثنية. وما رآه بولس في المسيح كان السبيل (الوحيد) للخلاص الذي ينحدر عبر عالم الخطيئة والجسد والموت لكي يبعث ثانية بجسد روحي جديد. وتعني كلمة «جديد» هنا جسدًا بطبيعة وتنظيم يختلف عن القديم. وينشأ الجديد - أي يقوم على- حرفيًا يولد- من موت القديم. ولم يكن ما أذهل بولس بداية مولد المسيح ولكن طبيعة موته؛ فقد رأى في صَلبه مولد ذلك «الرجل الجديد» الذي يمتلك القدرة على تحرير نفسه من إرث الخطيئة القديم. وإذا كان ثمة لاهوت يُعنى بالطفل في كتابات بولس، فينبغي أن نبحث عنه في لاهوت التجديد، وإعادة الولادة والبعث (إحياء الموتى).

يشتمل اللاهوت على فكر جديد للتجديد ويلازمه فهم حديث للمعمودية. فبالنسبة لبولس، لا تنطوي المعمودية على التطهير بل على موت مقدس وبعث في المسيح: «أَمْ تَجْهَلُونَ أَنَّنَا كُلَّ مَنِ اعْتَمَدَ لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ اعْتَمَدْنَا لِمَوْتِهِ؟،» (Romans 6:3). وبقدر ما يحررنا صَلب المسيح من عبوديتنا لخطايانا، فإنه يحكم بالموت على «الإنسان العتيق» الذي حتى الآن قد ساد التاريخ في خدمته للخطيئة: «لأَنَّهُ إِنْ كُنَّا قَدْ صِرْنَا مُتَّحِدِينَ مَعَهُ بِشِبْهِ مَوْتِهِ، نَصِيرُ أَيْضًا بِقِيَامَتِهِ. عَالِمِينَ هذَا: أَنَّ إِنْسَانَنَا الْعَتِيقَ قَدْ صُلِبَ مَعَهُ لِيُبْطَلَ جَسَدُ الْخَطِيَّةِ، كَيْ لاَ نَعُودَ نُسْتَعْبَدُ أَيْضًا لِلْخَطِيَّةِ» (6: 5-6). حتى الآن قد خدمنا هذا السيد- الإنسان العتيق في ذواتنا- ولكن من خلال موت المسيح «وَأَمَّا الآنَ فَقَدْ تَحَرَّرْنَا مِنَ النَّامُوسِ، إِذْ مَاتَ الَّذِي كُنَّا مُمْسَكِينَ فِيهِ، حَتَّى نَعْبُدَ بِجِدَّةِ الرُّوحِ لاَ بِعِتْقِ الْحَرْفِ» (7:6). ينطوي فهم بولس للمعمودية على أنها مشاركة مقدسة في موت المسيح فيها ومن خلالها كل ما هو عتيق- كل ما هو في هذا العالم من عصور قديمة وحكمة علمانية، وكل ما هو مُعرَّض للإثم والموت وفي الواقع كل ما هو محكوم عليه بأن يغدو عتيقًا- يموت على الصليب. ومن خلال موت كهذا فإننا ندخل في خدمة جديدة: «فَدُفِنَّا مَعَهُ بِالْمَعْمُودِيَّةِ لِلْمَوْتِ، حَتَّى كَمَا أُقِيمَ الْمَسِيحُ مِنَ الأَمْوَاتِ، بِمَجْدِ الآبِ، هكَذَا نَسْلُكُ نَحْنُ أَيْضًا فِي جِدَّةِ الْحَيَاةِ» (6:4).

كان بولس يعتقد أن الصليب هو الذي أضاء أفقًا جديدًا لفهم المعمودية، وأن هذا الحدث قد بيّن معنى القدسية الحقيقي الذي حتى الآن كان خفيًا عنا. إنه معمودية كل المعموديات- إنْ جاز التعبير- حيث في التنظيم الخلقي الجديد الناشئ عن التجسيد يُخلق المؤمنون أطفالًا للرب. وتوضح الفقرة الآتية كيف يفهم بولس مصطلح «الأطفال» من منظور لاهوتي:

وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلَسْتُمْ فِي الْجَسَدِ بَلْ فِي الرُّوحِ، إِنْ كَانَ رُوحُ اللهِ سَاكِنًا فِيكُمْ.

وَلكِنْ إِنْ كَانَ أَحَدٌ لَيْسَ لَهُ رُوحُ الْمَسِيحِ، فَذلِكَ لَيْسَ لَهُ.

وَإِنْ كَانَ الْمَسِيحُ فِيكُمْ، فَالْجَسَدُ مَيِّتٌ بِسَبَبِ الْخَطِيَّةِ، وَأَمَّا الرُّوحُ فَحَيَاةٌ بِسَبَبِ الْبِرِّ.

وَإِنْ كَانَ رُوحُ الَّذِي أَقَامَ يَسُوعَ مِنَ الأَمْوَاتِ سَاكِنًا فِيكُمْ، فَالَّذِي أَقَامَ الْمَسِيحَ مِنَ الأَمْوَاتِ سَيُحْيِي أَجْسَادَكُمُ الْمَائِتَةَ أَيْضًا بِرُوحِهِ السَّاكِنِ فِيكُمْ...

لأَنَّ كُلَّ الَّذِينَ يَنْقَادُونَ بِرُوحِ اللهِ، فَأُولئِكَ هُمْ أَبْنَاءُ اللهِ.

إِذْ لَمْ تَأْخُذُوا رُوحَ الْعُبُودِيَّةِ أَيْضًا لِلْخَوْفِ، بَلْ أَخَذْتُمْ رُوحَ التَّبَنِّي الَّذِي بِهِ نَصْرُخُ: يَا أَبَا الآبُ.

اَلرُّوحُ نَفْسُهُ أَيْضًا يَشْهَدُ لأَرْوَاحِنَا أَنَّنَا أَوْلاَدُ الله:

فَإِنْ كُنَّا أَوْلاَدًا فَإِنَّنَا وَرَثَةٌ أَيْضًا، وَرَثَةُ اللهِ وَوَارِثُونَ مَعَ الْمَسِيحِ. إِنْ كُنَّا نَتَأَلَّمُ مَعَهُ لِكَيْ نَتَمَجَّدَ أَيْضًا مَعَهُ. (Romans 8:9-11, 14-17).

وفي إنجيل متّى 18 تشير كلمة «الأطفال» إلى الشبيبة، أو حالة الطفل الفتية أو طبيعته (سلامة صدره وتسامحه وتواضعه أو أي سمات يختار المرء أن يجعلها منوطة بمفهوم «صغار الصبية»)، بينما هنا في رسائل بولس فإنها ترتبط بحالة الطفل الشرعية كوريث أو مستفيد. إذا كان التحول يُصيّرنا إلى أطفال، فإنه يفعل ذلك بالنسبة لبولس بمعنى أن الإيمان بالمسيح يمنحنا «روح التبني» وبهذه الطريقة نغدو منتفعين- أي يعمّنا عفو الرب. وكوننا «ورثة مشتركين» مع المسيح، فإن المؤمنين يرثون رحمة الرب من دون بذل شيء في سبيلها. في حين أنه في إنجيل متّى، فإن يسوع يدعو إلى صَبْيَنَةِ (infantilization) المؤمنين- كيفما شاء المرء أن يفسر هذه الدعوة- فإن بولس يدعو بدلًا من ذلك إلى ابتعاد حازم عن الخطيئة باللجوء إلى المسيح. والارتباط بين الحزم وتحوّل كهذا- إن وجد- فهو ضعيف جدًا. أم أن ثمة ارتباطًا؟

وبالنسبة لبولس ومتّى فإن الإيمان شرط مُسبق للحصول على عفو الرب وعطاياه. وهذا الإيمان لا يمكن تبريره منطقيًا، فهو يبدأ بالثقة وينتهي بها. عندما يتحدث بولس عن الإيمان، فهو لا يشير إلى الإيمان بقدر ما يشير إلى الثقة غير المشروطة- تمامًا كثقة الطفل بوالديه. بالنسبة لبولس، فإن تجسيد المسيح والأهم من ذلك صَلبُه يدعو المؤمنين لوضع ثقتهم بالأب كما لو كانوا أطفالًا، إلا أنه ينبغي ألا نجعل إدراكنا لهذه الثقة إدراكًا طفوليًا بحتًا؛ فهذه الثقة ليست ثقة الطفل الساذج البريئة والفطرية والمتجردة من البصر والبصيرة؛ بل إنها على العكس من ذلك التزام وجودي وعن وعي كامل لما ينطوي عليه قرار أن يضع المرء ثقته بشكل حازم بالرب من خلال المسيح. وانطلاقًا من هذا الفهم، يكتسب قرارك أن تصبح مثل الأطفال- أو تصبح طفلًا للرب- صفة البالغين وطبيعتها. وإن المؤمن المسيحي، باسترجاعه في ذاته الناضجة قدرة الطفل الفطرية على منح الثقة، «يحوِّل» انتماء سمة الثقة الطفولية إلى البالغين.

ويغير تحوّلٌ كهذا السمة الطفولية الفطرية ولكنه في الوقت ذاته يحفظها؛ إذ يتأتى «الحفظ» بإبقاء القوام، ويحصل «التغيير» بكسوته حُلَّة جديدة- أي حُلة الإيمان المسيحي. ويكمن في ذلك «الحفظ» جوهر امتداد الطفولة المسيحي. ويؤكد بولس مرة أخرى أنه من خلال ثقة محوَّلة كهذه لا يصبح ما لا يُصدق (أي الوحي المسيحي) قابلًا للتصديق وحسب، بل يغدو أمرًا يقينيًا. وإن حقيقة العالم الآخر للمعتقد المسيحي، الذي أغلق الطريق أمام فطنة الحكماء، يتطلب من أجل إشاعته توجهًا أو عودة إلى الطفل الذي يسبق هوية المرء كأن يكون «يهوديًا» أو «يونانيًا» أو حاملًا لأي مسمى علماني آخر. إن هذا الطفل الذي لا يشيخ والموجود مسبقًا والعالمي الذي ينتظر أن يولد من جديد في صورة إنسان بالغ هو الطفل الذي إليه توجه الديانة المسيحية نداءها المطلق.

الحكمة المسيحية

وفقًا لسفر «أعمال الرسل» 26:24، يقول بورسياس فيستوس، أحد الحكام الرومانيين من يهودا منذ عام 50 إلى 62 بعد الميلاد إلى القديس بولس، «أَنْتَ تَهْذِي يَا بُولُسُ! الْكُتُبُ الْكَثِيرَةُ تُحَوِّلُكَ إِلَى الْهَذَيَانِ!.»، وكان في رأيه شيء من الصحة. ويؤكد المقتطف المقتبس من كورنثوس الأولى الموثق في القسم السابق أن جنون بولس يتسم بالتبصر وحماقته تعج بمنطق استثنائي. وإذ يستنكر بولس الحكمة الدنيوية ويدافع عن الحماقة المقدسة، فإنه لم يستول على سلطة العقيدة النبوية العبرانية وحسب («لأنه مكتوب سأبيد حكمة الحكماء...»)، بل استأثر كذلك بأدوات الخطابة «لأهل الجدل» من الوثنيين الذين طرح ضدهم موقفه بفصاحة مطْلَقة. إن ظاهرة «الإخضاع من خلال الاستحواذ» التي تتكرر متخذة أشكالًا مختلفة خلال القرون القليلة الأولى من تاريخ الكنيسة مسؤولة إلى حد كبير عن النجاح المبهر للثورة المسيحية في جميع أنحاء العالم القديم. ولفهم واحد من أهم مظاهر النجاح، ينبغي أن نتحول من التبشير بالمسيحية إلى الدفاع عنها، أو من عبقريتها إلى حكمتها، لأنه بفضل استجابة الكنيسة القديمة للهجمات والاتهامات التي أحاطت بها في مهدها نجحت المسيحية في تعزيز واحدة من أهم ثوراتها وأبعدها عن الوقوع في التاريخ الثقافي حتى اليوم.

وإن خطاب بولس المناهض في كورنثوس الأولى موجه إلى الوثنيين المثقفين أكثر من اليهود، لأن الوثنيين هم الذين كانوا في المقام الأول يرون أن المعتقدات المسيحية مجرد تُرّهات طفولية (يقول بولس إن اليهود رأوا في المعتقدات المسيحية «حجر عثرة» (scandalon)).

كان بولس هنا «في غير أوانه» بمدلول يختلف عن ذلك المقصود في حديثه عن مواجهته المتأخرة لواقعة المسيح في كورنثوس 15 (لم يقابل بولس يسوع وتحول بعد موته). وأقصد بذلك أنه كان متقدمًا عن وقته، لأن أكثر هجمات الوثنيين شدة ضد أهل الناصرة جاءت عقب موت بولس بفترة ليست بالقصيرة، في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد، عندما بدأت المسيحية تنتشر في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

وفي جدالات الوثنيين أمثال لوسيان وسيلسوس وسوتونيوس نجد أن أحد الاعتراضات الرئيسة ضد المسيحية تتعلق بشكل أكبر بافتقارها إلى أصول تمتد إلى العصور القديمة أكثر من افتقارها إلى المصداقية. أو بالأحرى، إن افتقارها للمصداقية ينبع من افتقارها للقِدم. فعلى سبيل المثال، زعم سيلسوس أن ادعاءاته ضد المسيحية اعتمدت على «عقيدة قديمة كانت موجودة منذ البداية، والتي لطالما كانت في حفظ الدول والمدن الحكيمة والرجال الحكيمين»، في حين أن المسيحيين قد أقاموا عقيدتهم على رجل ما هو إلا «ابن البارحة» و«لم يرد ذكر اسمه» للعالم قبل الآن (Pelikan, Christian Trandition, 1: 34). ومن الصعب أن نقدّر أهمية استجابة الكنيسة المبكرة لهذا التيار الطاغي من الحداثة. كانت المشكلة مشابهة للمشكلة التي واجهها أفلاطون عندما كان الأمر متعلقًا بتأسيس سلطة الفلسفة في مجتمع تنبثق فيه السلطة من العمر والعقيدة. وقد لخص أرنوبيوس أحدُ المدافعين عن المسيحية الاعتراضات الوثنية للديانة المسيحية بهذه الكلمات: «إن شعائركم الدينية [أو هكذا أيها الوثنيون تعتقدون] تسبق الشعائر التي نعتنقها بسنين كثيرة، ولهذا السبب [فإنكم تفترضون أنها] أكثر مصداقية لأن سلطة العمر تدعمها» (1:34). ولربما كانت المسيحية لتصبح منسية لو لم يتصد آباء الكنيسة الأوائل لهذه الهجمة من أجل مصلحة الكنيسة ومنفعتها.

كان ردهم بسيطًا: موسى أقدم من هوميروس. باختصار، فإنهم يؤازرون قِدم الديانة اليهودية ضد قِدم الوثنية، وادّعوا أن الأولى تنتمي لعقائدهم المسيحية. إن كلمة المسيح كانت تصحيحًا لما جرى التنبؤ به في الكتاب العبري المقدس وتحقيقًا له أيضًا. حتى بعد أن أوجدت كلمة المسيح نظامًا جديدًا للحقيقة، فقد أدخل تجسُّد المسيح نظامًا قديمًا بدأ مع موسى. وقلما تجد أحدًا من المدافعين ينتهز الفرصة للإشارة أنه، كما قال تاتيان «إن عقائدنا أقدم، ليس من عقائد الإغريق وحسب، بل ومن اختراع الحروف». وردّ أوريجانوس بحدة على زعم سيلسوس أن الأنبياء «أساؤوا فهم أفلاطون»، فقال: إن موسى والأنبياء [ومن هنا جاءت حقيقة الوحي المسيحي]... ليست أقدم من أفلاطون وحسب ولكنها أقدم من هوميروس أيضًا وأقدم من اكتشاف الكتابة بين اليونانيين». وبالمثل، أكد ترتليان قائلًا إن «موسى والرب كانا موجودَيْن قَبل جميع مُشرِّعيك الإسبرطيين (مثل ليكرجوس) واليونانيين (مثل سولون)» (1: 35).

وشكّلَ استحواذ الديانة اليهودية على العصور القديمة جزءًا مما أصبح يعرف باسم «علم دراسة الرموز» (علم الأنماط) المسيحي، والذي كان يُعنى بالتفسير «المجازي» للكتاب المقدس العبري الذي فسر عدة أحرف وأحداث على أنها «رموز» (ذات دلالة) تُنبئ بصدق الوحي المسيحي. وإن إحدى الاستراتيجيات المستخدمة في الكتابات المعادية لليهود لآباء الكنيسة الأوائل- «الشهادات» (testimonies)، كما كانت تسمى غالبًا- تمثل تجميع مقتطفات من «العهد القديم» تتنبأ- تبعًا للتفسير المسيحي- بقدوم المسيح. ولذلك فإن «الترنيمة 110» تشير (أو «ترمز») إلى بعث المسيح وإجلال مقامه عند الرب. ويشير الخادم الذي يعاني في «أشعياء 53» إلى المسيح في «آلام المسيح». ويشير تمرد الدول ضد يَهوَه (اسم الرب بالعبرية في العصر القديم) في الترنيمة الثانية إلى معاناة المسيح على يدي بيلاطس واليهود، وهكذا. وبتفسير الأحداث ورموز الكتاب المقدس العبري كتوقعات استباقية للوحي المسيحي، فقد شكل آباء الكنيسة سلسلة من العلاقات الرمزية الدلالية بين القديم والجديد، وبين آدم والمسيح، وبالتالي بين «العهدين» (الكتابين المقدسين) اليهودي والمسيحي. وقد أسندَتْ الكنيسة جهودها في التبشير بالدين والدفاع عنه خلال

القرون الأولى من توسعها إلى هذه الفكرة الأساسية: أنّ الوحي المسيحي يكمّل ما جاءت به عصور ما قبل تاريخ اليهودية. وإن إعادة التفسير المجازية للرموز اليهودية رأت في القديم مسيرة نحو الجديد، ورأت في الجديد «تصحيحًا وتحقيقًا» للقديم. ومثلما أن قدوم المسيح قد بيّن المعنى «الروحي» للقانون اليهودي، فكذلك منح الميثاق القديم للرب مع إسرائيل طريقًا لميثاق جديد مع «إسرائيل الحقيقية»، أي الكنيسة المسيحية.

ومن منظور تاريخي، فإن هذا الاستحواذ على سلطة اليهود لم يفعل شيئًا لجعل اليهود يتحوّلون- أي يعتنقون- الديانة المسيحية، وحتى يومنا هذا حافظت اليهودية على موقفها ضد الادعاء المسيحي بأنها ورثت موروثاتها وأزالتها- إلا أن ذلك كان مهمًا لدعم مصداقية رسالة الكنيسة الإنجيلية، لأنها سمحت لآباء الكنيسة الأوائل بإرساء ثورتهم على عقيدة قديمة سابقة الوجود وبالتالي التصدي للمعارضين الوثنيين، إذ يذكرون أن قدوم المسيح قد بيّن «أشياء كانت خَفيّة منذ نشأة هذا العالم».

وإلى حد كبير، فإن المدافعين عن المسيحية فعلوا بالحكمة اليونانية ما فعلوه باليهودية، أي أنهم استحوذوا على سلطتها. وبالنظر إلى ملاحظات مختلف العلماء اليهود، فقد ادعى جَستِن مارتير، على سبيل المثال، أن كثيرًا مما كان حقيقيًا وجديرًا بالثناء في فلسفة الأخلاق الإغريقية كان في الحقيقة قد أُخذ من الكتابات اليهودية المقدسة. وقد استرسل في حديثه كثيرًا حتى وصل حد الادعاء بأن أفلاطون قد قرأ كتاب موسى وأن المسيح قد كان «معروفًا إلى حد ما حتى من قبل سقراط» (Pelikan, 1:31). ولتبرير المفارقة التاريخية في زعمه الأخير فقد طرح فكرة القدرة التنبؤية (logos spermatikos) التي بثها الرب في العالم كله قبل التجسد. لقد كان هذا المنطق واسع الانتشار وهو الذي فسر وجود هذه الحقائق في فلسفة الوثنيين التي توافقت مع العقيدة المسيحية وسمحت لسقراط وأفلاطون وغيرهما من الحكماء من غير المسيحيين للإشارة إلى الحقيقة التي تفيد بأن المسيح سيظهر بشكل كامل وتام من خلال عظاته وشخصه. إن الوثنيين «أحسنوا الحديث بما يتناسب وما لديهم من هذا المنطق» (1:32). ولذلك قال جستِن بانتماء الأصول القديمة للعقيدتين اللتين ضدهما- وأيضًا بالتآزر بينهما- قامت الكنيسة بتعزيز ثورتها: أي اليهودية والحكمة الوثنية.

ويبدو أن جستِن، وتاتيان، وكليمِنت الإسكندري، وأوريجانوس وغيرهم لم يعبؤوا بحقيقة أنهم قد أخذوا من الفلسفة اليونانية ما ادّعوا أن اليونانيين قد أخذوه من الكتب المقدسة العبرية. فعلى سبيل المثال، قال كليمنت الإسكندري إن فكر أفلاطون حول نشأة الكون في «طيماوس» كان قد استقاه من اليهود، في حين أن عقيدة كليمنت للخلق- المهمة جدًا للأورثوذوكسية- كانت مستوحاة بشكل كبير من «طيماوس». وبالمثل، فإن علم دراسة الرموز المسيحي قد تأثر بشكل واضح في طرائقه بالعقيدة الوثنية الرمزية (المجازية)، التي كانت قد جسَّمت الأساطير اليونانية وأضفت أبعادًا روحانية للملاحم الهومرية. ولكن هؤلاء المدافعين الذين طبقوا أسلوبهم الرمزي على «العهد القديم» قد استنكروا هذه الممارسة بزعمهم أنها «سوفسطائية» عندما طبقها الفلاسفة الوثنيون على الأسطورة الوثنية. وكان هذا أحد الأسباب التي من أجلها أعلى الآباء اليونانيون قَدْر سقراط؛ فقد رفض أن يجسّم هوميروس وألغى وجوده بالكامل.

وبهذه الطريقة أخضع المدافعون عن المسيحية أعداءهم لأحكامهم الخاصة؛ إذ اعتمدوا أفكارهم وطرائقهم ومفرداتهم وعملوا على تكييفها في حين أنهم قد حافظوا على الجوهر الثوري للتبشير بالمسيحية. ونتيجة لذلك، فقد حافظوا على منهج معزِّز للاستمرارية مستمد من العقائد التي كانوا في حقيقة الأمر يسقطونها. إن مبدأ الاستمرارية من خلال التمزق (الإزالة) أو الإخضاع من خلال الاستحواذ مهم وجوهري لكل ثورات امتداد الطفولة. وفي الأساس، فقد كان ثمة طريق واحد فقط للمسيحية- الاستحواذ على طفولة اليهود- كي تظل في عداد الأطفال. كان عليها أن تصبح رجلًا كهلًا. وفعلت ذلك بتوارث حكمة أسلافها وتحويلها وربط تلك الحكمة بعبقريتها بطريقة تؤمّن أساسًا مؤسسيًا صلبًا كالصخر للثقة والحماقة الطفولية التي لا تزال حتى اليوم الوسيلة الأساسية للوصول إلى قلب الكرازة (التبشير) المسيحية.

طفل التنوير

ينبغي لنا قبل الانتقال إلى الحالة الثانية الرئيسة قيد الدراسة - أي تأسيس الجمهورية الأمريكية- أن نقول كلمة حول الظاهرة التي ساعدت في تحقيقها، ألا وهي التنوير. لُقبت أمريكا بـ«طفل التنوير»، ولكن في بعض السياقات، فإن التنوير ذاته، على الأقل بالنسبة لواحد من واضعي النظريات المعنيين بها، لديه خصائص الطفل- خصائص طفل يعاني ليصل مرحلة البلوغ، وليحرر نفسه من سلطة الوالدين، بطريقة تشبه كثيرًا المستعمرات الأمريكية التي عانت في وقت من الأوقات لتصبح مستقلة عن «دولتها الأم». يمكن للمرء أن يقول إن حركة التنوير كانت تسعى إلى تحقيق نضج إنساني كامل تندمج فيه الحرية والاستقلالية وقانون المنطق والتفكير لتصبح وحدة واحدة. ولكن، كيف يكون ذلك؟ بأي طريقة ترتبط هذه المصطلحات مع بعضها بعضًا؟

رَأى هيجل في إعادة الإصلاح مرحلة مهمة في تحقيق الحرية بمعناها الحديث، إلا أننا إذا ما سلمنا أن مارتن لوثر قد حول السلطة «الخارجية» للكنيسة إلى سلطة حرية «داخلية» ذاتية، فذلك لا يجعل لوثر رائدًا للتنوير كما اعتقد هيجل. رفض لوثر سلطة روما فوقع تحت سلطة الكِتاب المقدس. إن جَعْل نفسك عبدًا لسلطة الكلمة المكتوبة بدلًا من أن تكون عبدًا للوساطة التاريخية المؤسسية لمعنى الكلمة يؤدي إلى حجْب احتمالية الحرية وتأخير تحققها إلى أجل غير مسمى. فشِل هيجل في ملاحظة أن غاليليو في الحقيقة فعل أكثر بكثير مما فعله لوثر فيما يتعلق بتمهيد الطريق للحرية من سلطة خارجية، لأن غاليليو أثبت أن السلطات كانت مخطئة، كما أثبت معهما خطأ الكتب المقدسة فيما يتعلق بالحقائق. تبنّى غاليليو فكرة الحرية الحديثة برفضه سلطة من أي نوع تكون معيارًا للحقيقة في العلم وبالدعوة إلى الاستقلالية في التفكير والبحث العلمي.

كتب ديكارت إعلانه لتلك الاستقلالية في كتابه «حديث الطريقة». كان مبحث النقاش الأول في الكتاب هو أن نيتِّم العقل لكسر قبضة الأبوة التي كانت السلطة والعقيدة تفرضها عليه، ولتخليصه من كل الأشباح والأصوات الماضية التي كانت تستوطن تفكيره كي تتقدم الـ«أنا» التلقائية كفاعل من دون أبوّة أو أجداد أو تاريخ، أي باختصار، كشيء لم يولد ولم ينضج بشكل كامل لا يستجيب

إلا للقواعد ذاتية الوضع- كما يقول العنوان الفرعي للكتاب - حول الكيفية «الصحيحة لإعمال العقل والبحث عن الحقيقة في العلم».

عَلِم ديكارت بالطبع أن العقل لا يمكن أن يولد ناضجًا بشكل كامل. كان يجب أن يمر بأنواع من الطفولة، ولهذا السبب كان يتساءل بحزن كيف سيكون الأمر «إذا ما استخدمنا عقلنا بشكل كامل منذ لحظة ولادتنا ولم نجعل شيئًا يسيّرنا سوى عقولنا» (Discourse, 7). ويقصد بملاحظته الجانب التاريخي والوجودي. وبعبارة أخرى، ألن تكون نعمة إذا وفرت الحضارة الإنسانية على نفسها عناء تطورها المجهد عن البربرية إلى التنوير. ليس ثمة حظ كهذا، ولا يقتصر افتقار إرشاد العقل على حدوث تطور طفولتنا المبكرة وحسب، بل إن عصر العقل نفسه لن يتجاوز تمامًا تأثير تراث هذه العصور المبكرة التكوينية للتاريخ. وحيث إن إعمال العقل جاء متأخرًا جدًا في مسار العصور، فإن العقل محكوم عليه بمقاومة التقاليد، والعقليات، والأعراف الملازمة للزمن الماضي السابق لإعمال العقل في المجتمع الإنساني- ماض تبقى موروثاته معمّرة مفعمة بالحياة رغم محاولات العقل التخلصَ منها بشكل أو بآخر.

لم يفلح أحد أكثر من إيمانويل كانط في فهم الكيفية التي ينبغي أن يقاوم بها عصر العقل ليَرشُد- أو كيف أمكن لاستمرارية الماضي العنيدة في المستقبل أن تضطلع بأثر صَبْيَنَة التفكير، حتى بعد أن أصبح التفكير قوة متأصلة بذاتها. يفتتح كانط مقالته التي كتبها عام 1780، «ما هو التنوير؟» مع قوله إن «التنوير خروج الإنسان من حالة اللارشد التي يفرضها على ذاته». وهذه العبارة تشير إلى كل المفارقات والتعقيدات المتعلقة بما يسمى عصر التنوير. ويقصد كانط بـ«اللارشد» اعتمادنا على الآخرين ليتولوا مهمة التفكير نيابة عنا («اللارشد هو عدم القدرة على استخدام الفهم الفردي من دون الحاجة للإرشاد من أحد آخر»). وتكون «مفروضة ذاتيًا» عندما يكون المرء قد بلغ عمر الرشد ولكنه يواصل، انبثاقًا من عدم رغبته أن يفكر بنفسه، في خضوعه وإذعانه لأوصياء السلطة («إن الكسل والجبن هما السبب في كون عدد كبير من الناس، بعد أن حررتهم الطبيعة من قيادة دخيلة، يظلون أسرى لحالة اللارشد طوال حياتهم»). وأن «نخرُج» من اللارشد الذي نفرضه على ذواتنا يعني أن نقاوم هذا الاعتماد على الآخرين وأن «نجرؤ على السعي للمعرفة بأنفسنا» .

يتضمن «الخروج» عمليةَ تعليم معلنة طويلة وصعبة تتطلب «الحرية لاستخدام العقل بشكل علني في كل الأمور». تعد حرية كهذه استثنائية بين الشعوب، وقد تأسست وهم تحت سلطة أعرافهم السياسية والدينية، وهي التي تأمرنا في كل مكان وزمان «لا تُجادِل! أطِع!». ولكن عندما يكون لدى الجمهور حرية الخوض في الجدل، كما هو الحال في الدولة البروسية لفريدريك الكبير (الذي يقول،«جادل بقدر ما تشاء وحول ما تشاء ولكن أطِع!»)، يصبح العقل تدريجيًا وبشكل طبيعي المحكمة التي تُحال إليها كل صنوف الجدل العامة: وما إن تُزل القشرة الصلبة لهذه النواة التي أولتهم خير عناية، أي الميل للتفكير الحر، فإن النواة تتفاعل مع عقلية الناس (حيث يصبحون بشكل متزايد قادرين على التصرف بحرية)، وتؤثر في النهاية على مبادئ الحكم، والتي تجد أنها يمكن أن تنتفع بمعاملة الرجال، الذين هم الآن أكثر من مجرد آلات، بما يتوافق مع قدْرهم» . وتعني

عبارة «ما يتوافق مع قدرهم» أي مع قدرتهم التي تشبه قدرة البالغين على التفكير والتصرف بأنفسهم.

ويجيب كانط على سؤال «هل نعيش الآن في عصر مُتنوِّر؟» قائلًا: «لا، ولكننا نعيش في عصر التنوير». وهذا أشبه بقولنا إننا نمتلك من المعطيات ما يؤهلنا للسير على طريق الرُّشد، رغم أننا حتى الآن لم نرشُد. وفي حين أن «الإنسان» مستعد بل وجِدُّ مستعدٍ لكي «يَخرُج» (من حالة اللارشد)، فإن قدرته على التفكير باستقلالية لا تزال غير متطورة بما يكفي؛ فقد صَبْيَنَ عقلَه المعلمونَ لوقت طويل وإنه، وفي ظل خوفه من الاستقلالية، بمحض إرادته يتآزر مع أسلوب تربيتهم، مما يؤخر وصوله لحالة الرشد بشكل غير طبيعي. والطبيعة بدورها قد أدت وظيفتها؛ فقد أعطت الرجل القدرة على التفكير وجعلته جاهزًا ليستقل. إن التاريخ أو قصور الماضي هو ما يجعله في سيره للرُّشد متردد الخطى. إن عصر التنوير- بخلاف العصر المتنوّر- عصر يجد نفسه عالقًا وسط هذه الدوامة من التأخر غير الطبيعي لعملية النضوج التاريخي.

ولكن من هو «الرجل» الذي يتحدث عنه كانط؟ هل هو المواطن البروسي لثمانينيات القرن الثامن عشر؟ هل هو التجلي التاريخي لروح العالم في مرحلة معينة من تطورها؟ أيًا يكن هذا الرجل، فإن احتمالات نضجه تتناقص باستمرار. تتمثل إحدى الخصائص المهمة لمقالة كانط المختصرة في اعتماده المستمر لمنظور الطفل لا الشخص البالغ أبدًا؛ فحيثما وردت كلمة «الرجل» في صفحاتها، فإنها تشير إلى المرعيين لا الراعين، وإلى المحميين لا الحماة. وهؤلاء الأخيرون، «الذين تولوا بكل إحسان الإشراف على الرجال [و] حرصوا بعناية على جعل الغالبية الكبرى منهم (بمن في ذلك جميع فئة الجنس اللطيف (يعتقدون أن السعي نحو الرشد خطوة شديدة الخطورة، ناهيك عن صعوبتها» ، إنهم ينتمون إلى عصر ثقافي يختلف عن عصر أولئك الذين يفاجئونهم ويثبطون رغبتهم في الاستقلال (الفكري). إنهم حفظة النضج الثقافي الذي منه يسعى عصر التنوير- بكل جهوده ليبلغ الرشد- للحرية. وبالنسبة «للرجل»، فإنه بالغ مرتَقَب لا يزال لهذه اللحظة طفل التنوير.

ومن منظور كتاب فيكو «العلم الجديد»، الذي يسبق مقالة كانط بعدة عقود، فإن عملية «الخروج» التي وصفها كانط ليست أكثر من مجرد انتقال متقطع من عصر الأبطال وعصر الرجال، أو من عصر يقوم على «يقين» السلطة إلى عصر يقوم على «حقيقة» العقل. يذكّرنا كتاب «العلم الجديد» أن هذه الانتقالات قد حدثت من قبل، وأن عصر الرجال، في حين أنه قد يكون أكثر عقلانية وعدالة وإنسانية من العصور السابقة، فإنه يتفرد بمخاطره وأمثلة سذاجته المحتملة كميل العقل إلى الهلوسة باكتفائه الذاتي وافتراض أن وصول مرحلة البلوغ تعني استقلالية العقل عن موروثات الماضي بدلًا من إعادة توارثها. والعقل (بالنسبة لفيكو) في دافعه الديكارتي لإرساء نفسه على أساساته ذاتية الوضع والمستقلة- بدلًا من الارتكاز على أساسات التاريخ- يتحمل خطر إلغاء الحكمة للعصور التي تحل محلها بدلًا من تحقيقها.

وفي الواقع، فقد رأى فيكو، قبل نصف قرن من الثورة الفرنسية، في العصر الإنساني خطرًا مختلفًا يتمثل في كون إعمال العقل- الذي لا يقوم على التقاليد الدينية بل على شمولية الحقيقة- يمكن أن يصبح أيديولوجيًا بطريقة عسكرية، وتلك الأيديولوجية بدورها يمكن أن تتداعى إلى أشكال جديدة

من الاضطهاد وربما من الرعب. (إننا ننتمي إلى نهاية العصر البشري، إنْ جاز التعبير، قد رأينا صفحات هذه القصة تنكشف بصور عديدة على مدار العقود القليلة السابقة). وتصوير الحرية والاستقلالية من منظور مطلق عوضًا عن المنظور النسبي هو، بالنسبة لفيكو، دليل على عدم نضج العقل الفطري- أي اعتقاده الساذج بالعمومية النظرية لقانونها الخاص وإصرارها على إخضاع الماضي لاتهامات لا تنتهي في محكمة الذات المعتدة بذاتها.

رأى فيكو في عصر العقل خطرًا آخر ذا صلة، أي أنه سيصبح بشكل كامل «أحادي اللغة» بمعنى أن اللغة المجردة والشعرية لن تسود اللغات الإلهية والبطولية التي منها ولدَت. وهدفت محاولات التنقيب عن «الحكمة الشعرية» للقدماء إلى إعادة تثقيف عصر طغت عليه الحماسة الديكارتية للغة العقل العالمية (الرياضيات)، أي إعادة تعليمهم بتلك اللغات الأخرى، لتقديم العون لضمان أن يبقى عصر العقل متفاوت الأزمنة، ومتفاوت الكونية ومتفاوت اللغات- وباختصار أنه سيبقى حاملًا نفحات التاريخ، بدلًا من إلغاء ذاكرته التاريخية والثقافية تمامًا. ولذلك فإن حياة فيكو العملية كانت مُكرسة لاستعادة لغات الموتى، وإحياء مخطوطاتهم، واستعادة «التاريخ المثالي الأبدي» الذي منح حياة للشعوب الحديثة من رحم الحكمة الشعرية.

وفي المقابل، فقد دعا تيار التنوير الفكري العبقرية لتحرير نفسها من سلطة الحكمة. لم يناصر فيكو التيار المعاكس؛ ولم يكن بأي شكل من الأشكال متحفظًا على الثقافة. فقد دعا بدلًا من ذلك إلى زواج العبقرية من الحكمة حتى يصبح العصر البشري وريث التاريخ لا يتيمًا- بلا تاريخ. وهكذا كانت «جِدَّة» هذا العلم الجديد- فقد سعت لاستعادة الأقدم مما قد سلف حتى يصبح العصر الجديد جديدًا بأصالة لا حديثًا فحسب. تنطوي الحداثة الأصيلة على التجديد- بدلًا من الرفض- لذلك الذي منه تسعى للحرية والاستقلالية. ولا يتجلى هذا الصنيع النشط في آلياته بوضوح أكثر مما هو مشهود في تأسيس الجمهورية الأمريكية التي سنتحدث عنها الآن.

إعلان الاستقلال

يمثّل تأسيس الجمهورية الأمريكية واحدة من الثورات العظيمة لامتداد الطفولة في التاريخ السياسي. ولكن أين يكمن نجاحها؟ وكيف وصل «طفل التنوير» الأمريكي إلى النضج من دون خسران شبابه، إنْ جاز التعبير؟ إن إعلان الاستقلال، والدستور، وخطاب جيتسبرغ هي النصوص التي يجب أن نبحث لها عن إجابة. وفي الواقع، فإن حقيقة كون الدولة قائمة على مثل هذه الكتابات يمثل جزءًا من الإجابة.

إن ولاء الجمهورية للعقل مكتوب في إعلان الاستقلال، ولسبب وجيه. ولا يمكن لأحد أن يقيم مطلب الاستقلال على الإيمان، في حين أنه يمكن من دون أدنى شك أن نقيمه على العقل. وإن العقل والاستقلالية يشتركان في أمور كثيرة: كلاهما يعتمد على ما يتمتع به من رُشد ذاتي؛ ولدى كليهما الجرأة على ألا يرتكز على أسس السلطة الخارجية بل على أسس الدعم والتشريع ذاتية

الوضع. ولذلك، فإننا قد نفهم كم هو مهم مصطلح «الوضوح الذاتي» في السطور الافتتاحية لـ«إعلان الاستقلال»:

إننا نرى أن هذه الحقائق واضحة بذاتها: أن كل البشر قد خُلقوا سواسية، وأن خالقهم قد وهبهم حقوقًا ثابتة؛ كحق الحياة والحرية والسعي وراء السعادة، ومن أجل ضمان هذه الحقوق تنشأ أنظمة الحكم بين الناس وتستمد سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين.

ما هو واضح بذاته يستمد بيانه وصحته من نفسه. وهو يبين الحقيقة من نفسه ولنفسه من دون حاجته إلى مطالبات خارجية. وإن مفهوم «الوضوح الذاتي» يشتمل على مفهوم الاستقلال.

كم كان مهما إذًا التنقيح البسيط الذي أجراه جفرسن وزملاؤه على «الإعلان» قبل تقديم مسوداتهم إلى الكونغرس. تقول النسخة غير المنقحة، «إننا نعتقد أن هذه الحقائق مقدسة ولا يمكن إنكارها..». وفي تلك المراجعة البسيطة تكمن حداثة الشعب الأمريكي كله. وللحقيقة المقدسة مصدر متعال يتجاوز حدود التأكيد الذاتي. وهذا يضع على المحك الفرق بين أمور الدين (التي يكون فيها التوصل لاتفاقية العالمية، في أعقاب التصدع البروتستانتي، أمرًا مستحيلًا) وادعاءات العقل للتبرير للذات (التي وفقًا لها ينبغي لكل الرجال، كونهم متساوين في قدرتهم على إعمال العقل، أن يكونوا على وفاق). وأيًا كان ما قد يعلنه نص الإعلان، فإنه يعلن استقلال العقل عن الدين وعلى هذا الأساس- أساس العقل- بنى الشعب الأمريكي دولته.

ولكن ما الذي يمكن أن يكون أقل وضوحًا- بإلقاء نظرة موضوعية على التاريخ والطبيعة والمجتمع الإنساني في القرن الثامن عشر- من المساواة بين الناس، أو الحكم بموافقة المحكوم؟ وكلما التفَتَ الإنسان، فإنه لا يرى إلا عدم المساواة والظلم، ولا يرى حقوقًا ثابتة أو موافقةً للمحكومين. فلأي الأشياء أو الأشخاص إذًا تعد حقائق «إعلان الاستقلال» واضحة؟ الإجابة: لِعَيْن العقل التي تتجاوز نظرتها وضوح ما هو خاص إلى الوضوح الذاتي للعام، أي تتجاوز وضوح ما هو «كائن» إلى الوضوح الذاتي لما «ينبغي أن يكون».

دعنا لا نسيء فهم طبيعة استقلالية العقل عن الدين في «الإعلان». ففي حين أنها تنطوي على انفصال العقل عن الدين، فإنها تعني كذلك تجديد العقل للغة الدين وإرثه، بطريقة تُبقي كليهما (العقل والدين) مرتبطًا بروابط القرابة، مثلما بقيت أمريكا مرتبطة بإنجلترا حتى بعد أن حصلت أمريكا على الاستقلالية السياسية من إنجلترا. وهذا يصبح أكثر وضوحًا عندما يتذكر المرء تعريف بولس الشهير للإيمان في «الرسالة إلى العبرانيين»، المترجمة عن ترجمة الملك جيمس تقول: وَأَمَّا الإِيمَانُ فَهُوَ الثِّقَةُ بِمَا يُرْجَى وَالإِيقَانُ بِأُمُورٍ لاَ تُرَى(Hebrews 11:1).

إن الشاهد على الأشياء التي لم نرها «واضح بذاته» (غني عن البيان) إذا كان لدينا إيمان بحقيقة العقل، مثلما اعتقد مفكرو حركة التنوير. وبالطبع فإن المساواة بين الناس، والحقوق الثابتة غير القابلة للتصرف، والحكم بموافقة المحكومين، والحقائق الأخرى المماثلة المأخوذة من «قوانين الطبيعة ورب هذه الطبيعة» هي أشياء لم تُر، وأشياء نرجوها، وأشياء لم نكن نعلم بوجودها بعيدًا عن عالم الفكر والرجاء. وطالما أن هذه الحقائق (الواقعة) تتجاوز أدلة التاريخ والعلم، فإنها من قبيل الإيمان- الإيمان بالعقل، إنْ صح التعبير. أو بالأحرى، فإنها تنبوءات مقدسة تتنبأ بقيام عماد جديد للتشريع لشعوب العالم: الحكم بموافقة المحكومين. وانطلاقًا من ذلك المعنى، فإن مطالبة «إعلان الاستقلال» لما هو واضح بذاته لا ترفض بل إنها تجدد بابتكار ما هو «مقدَّس وما لا يمكن إنكاره» من أصول لما تعده من قبيل الإيمان (إيمانها بالعقل).

وفي مدينة غتسبيرغ، أعلن لينكولن أن الآباء المؤسسين قد أنجبوا للقارة الأمريكية «شعبًا جديدًا». وكان يقصد بكلمة «جديد» المعنى ذاته الذي كان يقصده التطهيريون البروتستانت (Puritans) عندما تحدثوا عن إنجلترا الحديثة، أو مثلما كان يقصده بولس عندما تحدث عن آدم الجديد الذي ولد مع مقدم المسيح. أي أنه ينبغي أن نفهم كلمة «جديد» بالمعنى المسيحي التحولي إلى نظام آخر يختلف عن النظام القديم. أنجب الآباءُ شعبًا جديدًا لا بمجرد بناء مؤسساتهم على تعاليم العقل وبالتالي تمهيد الطريق لنشأة جمهورية علمانية حديثة، بل ومن خلال إدراج تراث إيمانها العتيق المهترئ تحت قانون الطبيعة الذي استخدموه لدعم مطالباتهم بالاستقلال والسيادة القومية والديمقراطية. (إن «قوانين الطبيعة» التي منها تستمد الشعوب تشريعاتها، لا تزال قوانين «إله الطبيعة») قد نجح أولئك الآباء في فصل العقل عن الدين من خلال الدمج والتحويل والاستعادة الاستراتيجية لموروثات الدين المستقبلية.

ونجد هنا الظاهرة ذاتها التي استعرضناها في الثورات ممتدة الطفولة التي ناقشناها آنفًا، أي التصدع الذي يتخذ شكل الاستمرارية، ولكنه نوع جديد من الاستمرارية. وفي هذه الحالة، فإن الاستمرارية من خلال التصدع تُثْري القانون التأسيسي للجمهورية الأمريكية: الفصل بين الكنيسة والدولة. وليس قانون الفصل بين الكنيسة والدولة قانونًا اعتياديًا كسائر القوانين الأخرى الكثيرة الواردة في الدستور؛ بل إنه يمثل الحجر الأساس لسلطة الدستور المطلقة. إن الدولة أساس اتحادنا- فهي تضفي شرعية على تعاملاتنا- في حين أن الكنيسة تشير إلى (حقنا في) انفصال أحدنا عن الآخر. وإن كل مواطن في هذه الدولة، بصرف النظر عن سلالته أو عرقه أو معتقده الديني، يولد بوجود هذا الانفصال. فهذا ما يمثل المواطن الأمريكي، إلا أننا هنا نجد الاستمرارية المستقبلية والحياة الآخرة للإيمان. ففي حين أن الفصل بين الكنيسة والدولة هو قانون الدولة الأمريكية، فإن له أصلًا مسيحيًا مميزًا يعود إلى العبارة التي قالها يسوع في الأناجيل الإزائية (الثلاثة الأولى): «أَعْطُوا إِذًا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ» (Matthew 22:21). وهذا الفهم المسيحي للفصل بين الكنيسة والدولة قد استُعيد حديثًا وتحقق سياسيًا في أثناء تأسيس الجمهورية.

ولنكون أكثر تحديدًا ينبغي أن نقول إن الفصل بين الكنيسة والدولة يستعيد أو يُحدث احتجاجات بروتستانتية متطرفة ضد كنيسة روما التي بطموحها العالمي فشلت في إبقاء هذا الانفصال. وبالطبع، فإن أكثر المدافعين اندفاعًا عن انفصال الكنيسة عن الدولة كان المتعصب التطهيري

روجر وليامز، من القرن السابع عشر، مؤسس مستعمرة رود آيلاند. أراد وليامز أن يحمي قداسة الكنيسة من امتهان الدولة، في حين أن واضعي القوانين أرادوا حماية الدولة من تدخل الكنيسة، وفي هذا التفرق تكمن استمرارية رئيسة تخبرنا كم من التراث المسيحي قد أُدخل على المبادئ التأسيسية «للشعب الجديد».

وإذا كان امتداد الطفولة في العالم البيولوجي يعني المحافظة على الصفات الطفولية في مراحل التطور التي تلي الطفولة، فإن ما لدينا في تأسيس الجمهورية الأمريكية هو الجانب المعاكس لهذه العملية: شعب جديد يحمل بنجاح في شبابه عددًا من العناصر العتيقة من تاريخ الشعوب. وهذا النمط المعاكس الذي به تتخذ علامات الهرم أشكالًا جديدة أو أشكالًا معاد ترميمها، أو تحيا حياة جديدة في سياق منفصل مستقل، يعد أساسيًا بالقدر نفسه لآليات امتداد الطفولة التي قد استعرضتها في هذا الفصل. وسنرى أثرها مرة أخرى في القسم الآتي.

الدستور الأمريكي

إن الصورة التقليدية لأمريكا كشعب فتيّ مهووس بالشباب وثقافته الشعبية تروج لما سماه بودهوريتز «التمجيد السامّ للمراهقين» تُخفي حقيقة أن أمريكا هي أيضًا واحدة من أقدم الأمم الحديثة في أكثر من جانب. إن دستورها، على سبيل المثال، كان أكثر ديمومة من أي دستور آخر موجود الآن. وهذا وحده يعني، كما عبر عنها آرون هول من نيو هامبشير في خطاب رسمي لعام 1789، أن «حكمة العصور متداخلة في [ذاته].(Wood, Creation of the American Republic, 594). إن دستورًا يتشكل بناءً على «الحكمة والنُّضج»، كما قال واضعوه في ذلك الوقت، يمكن أن يشيخ مثلما شاخ الدستور الأمريكي.

وكما أشرت في بداية هذا الفصل، فإن الحكمة لا ترتبط بشكل طبيعي بتقدم العمر، ويمكن قول الشيء ذاته عن «النضج» إذا كنا نقصد بذلك المصطلح شيئًا غير التطور البيولوجي. عندما تحدث واضعو الدستور عن «الحكمة والنضج» للدستور، كانوا يشيرون إلى إسقاطه على المدى الطويل على مستقبل غير مضمون، وميل المستقبل لأن يرجع إلى طرق الماضي العتيقة. تتطلع الحكمة والنضج للمستقبل بطريقة قلما تنتهجها الشبيبة بحماستها؛ فهي تتطلع إلى المستقبل بالطبع ولكنها تراه مرحلة مفعمة بالتوقعات والأمل لا مرحلة تشوبها قلة الحظ والمحن. وأن تتطلع للمستقبل (Pro-videre - أي تنظر للأمام)، يعني قبل كل شيء أن تنظر إلى آفاقه بشك وقلق، والاستعداد لما قد يسير بشكل خاطئ جدًا. إن لمظاهر الفشل الجيوسياسي عدة أسباب متقاربة، ولكن في التحليل النهائي كان لسقوط الشيوعية علاقة كبيرة بالإيمان الأيديولوجي الأعمى بالمستقبل، وقناعته بأن التاريخ سيحارب من أجل تحقيق هدفه واعتقاده بأن المستقبل سيصلح خطايا الماضي بدلًا من تكرارها.

لا يُظهر الدستور الأمريكي ثقة كهذه بالمستقبل، فهو بالطبع لا يثق بطبيعة الإنسان أكثر من ثقة أسلافهم صانعي الدستور التطهيريين. تحدّث روجر وليامز، الذي ذكرته آنفًا، عن «الطبيعة

الفاسدة، التي منها (من ذواتنا، كما يخبرنا السيد المسيح) تنبثق كل الخطابات والأفعال الفاسدة والسيئة» للتاريخ. إن الدستور يبقى على تشاؤمه التطهيري من الطبيعة الإنسانية ويسعى إلى الدفاع عن الشعب الجديد من شرها المحتمل. تحدّث جيمس ماديسون عن «درجة من الفساد في الجنس البشري» لا تستطيع أنظمة الحكم إصلاحها ولكن في أحسن الأحوال يمكنها أن تضبطها أو تعيد توجيهها نحو الصالح العام. كتب ماديسون «إذا كان الرجال ملائكة»، فلن يكون ثمة ضرورة لسلطة حاكمة (The Federalist no. 51; February 6, 1788). ولكن حتى وإنْ كان «خير ملائكة الطبيعة» لا يزالون موجودين، فإن الدستور الأمريكي لا يثق بهم أن يسودوا في الظروف الحرجة. ولكنه يثق فقط بشبكة تصوراته الواعية للقيود والاحتياطات وإجراءات الحماية، وكلها لها هدف سياسي واحد: تشكيل سلطة حاكمة تعدّل- لا تعيد كتابة- نص الخطيئة الأصلية.

ورغم أنهم قد ورثوا تشاؤمًا تطهيريًا حول الطبيعة الإنسانية، فإن واضعي الدستور رفضوا الادعاءات التقليدية للأمراء المسيحيين الذين يقولون إن حكومتهم المَلكية تستند إلى ولاية إلهية من الرب لتقديم الرعاية والتعليم للناس الذين، في حالتهم المتدهورة، يصعب جدًا عليهم أن يقوموا على رعاية شؤونهم الاجتماعية. ويتمثل السبب الذي دفعهم إلى رفضهم تلك الولاية المقدسة في بقاء الحكومة فوق فساد الطبيعة البشرية هو لأنهم قد تعلموا دروسًا من واضعي نظريات أكثر تطرفًا مثل ميكافيلي، وهوبز، ولوك الذين- ضد طبقات الحكم التقليدية- قالوا إن الحكومات متأصلة في «الطبيعة الفاسدة» نفسها التي منها تنبثق كل خطابات الأفراد الفاسدة وأفعالهم. إن عدم الثقة الشديد بالحكومة الإنسانية التي يقوم عليها هيكل الدستور السامي للضوابط والتوازنات الرقابية للقوى ينبع من هذه النظرية ومن الذاكرة التاريخية لأنماط سوء المعاملة المتأصلة للسلطة.

وباستثناء أولئك الذين يمنحون حكومة عادلة، فإن الدستور لا يسعى إلى إنشاء حكومة عادلة، بل إلى فرض قيد تلو آخر على سلطة الحكومة للتعدي على حرية الأفراد وحقوقهم. عرّف كانط التنوير بأنه خروج من حالة اللارشد التي فرضناها على ذواتنا، وعنى بذلك أن التنوير ليس مجموعة من القوانين بل قدرتنا ورغبتنا في ممارسة التفكير النقدي في النطاق العام. إذا كان العقل هو السلطة التي تضع الحدود وتلتزم بها مثلما اعتقد كانط، فإن الدستور الأمريكي يوظف هذه القدرة بتقييد قدرة الحكومة على إرساء السلطة في أي فرع وضمان أن انفصال السلطات سيظل خاصًا بجوهر إطار العمل نفسه. وتتمثل النتيجة في نظام سياسي فعال يجعل الولايات في خلاف مع الحكومة المركزية، ومجلس النواب ضد مجلس الشيوخ، والرئيس ضد الكونجرس، والمحاكم ضد الكونغرس، ومجلس الشيوخ ضد الرئيس، والشعب ضد ممثليه، والمجالس التشريعية في الولايات ضد الرؤساء، والكلية الانتخابية ضد الشعب، وهكذا. وبانقسام السلطة ضد نفسها بأكبر عدد ممكن من الطرائق، فإن الدستور يشكل، بمعناه الكامل والملموس، «طرحًا نقديًا» لسلطة الولاية. إن التفكير النقدي المستنير يُنشئ نظامًا نقديًا للحكومة يرفض أن يضع ثقته بمؤسسة الحكومة التي تجسده.

تكمن عبقرية الدستور في الطريقة التي يقلِب بها الدستور الأسس التقليدية للسلطة العليا ويستثمرها في «الشعب». ولكن هنا أيضًا فإن الحكمة والنضج يلعبان دورًا في منظور الدستور من «الشعب»، لأن الدستور لم يعد يثق «بالشعب» أكثر من ثقته بحماته التقليديين. وفي الحقيقة، فإن

واضعي الدستور كان لديهم خوف شديد من الديمقراطية، أو ما سمّوه «استبداد الغالبية»، معتقدين أن الديمقراطية غير الخاضعة للسيطرة كانت التهديد الأعظم لجمهوريتهم. كتب ماديسون مكررًا آراء زملائه الفيديراليين «والناس، إنْ لم يكونوا مقيدين، فإنهم نادرًا ما يصدرون أحكامًا وقرارات صحيحة». وأشار جون آدامز في كتابه «دفاع عن الدستور» أن التاريخ يعلمنا درسًا أساسيًا تحذيريًا: أن الناس عندما لم يكونوا مقيدين «كانوا على قدر من عدم العدل والاستبداد والوحشية والبربرية والقساوة مثل أي ملك أو رئيس يمتلك سلطة لا يمكن التحكم بها» (Wood, 578). ولعل الديمقراطية المقبولة ينبغي أن تقوم على هذا النوع من عدم الثقة الضمني. ويتجلى قلق الدستور حول الديمقراطية غير المقيدة في دعمها للانتخابات غير المباشرة للرئيس من خلال نظام الكلية الانتخابية، وانتخاب أعضاء مجلس الشيوخ من خلال تشريعات الولاية. ويكمن قلق كهذا وراء الافتراض أننا نحن -الشعب- الذين ينبغي أن نخاف من «الشعب» الخوف الأكبر. وتلاحق عدة عصور مظلمة ظلال هذا الخوف المستقبلي وفي كثير من الجوانب تنبؤي.

إن قلة الثقة في قدرة الشعب عندما لا يكون خاضعًا للحكم على «إصدار الأحكام واتخاذ القرارات بشكل صحيح» يكمن في جوهر واحدة من أكثر القضايا التي يجري النزاع عليها في مؤتمر فيلادلفيا: دَور مجلس الشيوخ. وفي حين أن جميع المفوضين اتفقوا على أن يتكون التشريع الوطني من مجلسين تشريعيين، ولم يكن واضحًا أبدًا الدور الذي سيضطلع به المجلس الأعلى. هل سيكون مكافئًا لمجلس الأعيان الإنجليزي، أي كيان منفصل يمثل اهتمامات الأغنياء وأبناء النبلاء والعائلات الثرية؟ هل سيجري انتخابهم من قِبل الممثلين أم بالتصويت الشعبي أم بطريقة أخرى؟ هل سيتولون المنصب طوال حياتهم؟ وفي حين أن هذه الأسئلة بقيت بلا إجابة، فقد كان ثمة إجماع أن مجلس النواب- لأن أعضاءه انتُخبوا مباشرة من قِبل الشعب- ينبغي أن تجري موازنته أو الإشراف عليه من جهة منفصلة تتكون من رجال دولة يتسمون بالنضج وبالرصانة يتصرفون -كما يقول جورج ماسون-» بهدوء، ونظام وحكمة أكثر من الفرع الشعبي» (Wood, 553). إن الكلمات التي تُستخدم بشكل متكرر لوصف ما قد يقدمه مجلس الشيوخ للحكومة هي «النفوذ والحكمة»، و«الديمومة»، و« الثبات والحكمة»، و«الاستقلالية والطاقة»، و«المعرفة»، و«معلومات أكثر توسعًا يمكن اكتسابها في فترة قصيرة»، و«المعرفة والحزم» التي ستعمل على «التحقق من إجراءات الفرع الأول المتسرعة والتي لا تراعي الآخرين» .

وفي البداية كان يُعتقد أن أعضاء مجلس الشيوخ أنفسهم، بفضل شخصيتهم المتفوقة، سيمنحون الحكمة والنضج اللازمين للمحافظة على استقرار الحكومة، ورغم ذلك فسرعان ما أصبح واضحًا أنه لم يكن ثمة طريقة لإنشاء نظام يضمن انتخاب مواطني الشعب الأكثر حكمة. وفي التحليل النهائي جرت إعادة توصيف وظيفة مجلس الشيوخ وتعريفها على يد واضعي الدستور كتوزيع جديد لسلطة الحكومة وفصلها، أي «انقسام لسلطة التشريع نفسها» . وستحقق هذه السلطة دورها بفضل مكانها في النظام. إن نقل الحكمة والنضج والخبرة بعيدًا عن الأفراد مباشرة باتجاه مهمة المجلس الرسمية ضمن النظام هو شأن نموذجي لرفض الدستور تكليف الحكومة بالجانب الأخلاقي للممثلين أو أعضاء مجلس الشيوخ، أو الرئيس، أو جمهور الناخبين أنفسهم. يثق الدستور فقط بنظامه النقدي الخاص الذي أنشئ للتنبؤ بدوافع الطبيعة الإنسانية الدنيوية وإحباطها.

وفي الوقت الذي جرى فيه التصديق على الدستور أصبحت النظريات السياسية لمونتيسكو- التي كانت يومًا مصدر إلهام للثورات الأمريكية- غير ذات صلة إلى حد كبير بتفكير مؤسسها حول الجمهورية. وقد قال مونتيسكو أن الجمهوريات المستنيرة أقيمت على الفضيلة العامة، ولكن وليام فانز موراي أوضح أن «مونتيسكو لم يدرس أبدًا ديمقراطية حرة». وأضاف أن فشل الجمهوريات القديمة كان بسبب محاولتها «فرض أشكال مشوهة على شخصية الإنسان»، في حين أن الجمهورية الأمريكية تمنح «معاملة عادلة» لشخصية الإنسان (Wood, 611). وإن ما أشار إليه جيمس ويلسون أنه قد جرى إنشاء «ضوابط ومراقبات دقيقة... إلى شكل الحكومة لجعلها نافعة حتى للسيئين من الرجال لخدمة الصالح العام» كان يعني بالضبط أن: دور الفضيلة العالم قد جرى الاستحواذ عليه من خلال التفاعل الدقيق للنظام الحاكم.

وإلى الحد الذي لا يثق فيه الدستور بأن الناس يتصرفون بفضيلة أو بحكمة، فإن الدستور ينص في تشريعاته التأسيسية على الفضيلة والنضج اللذين يعتمد عليهما استقرار الأمة. وقد بلغ بالدستور انعدام ثقته بأن يتصرف الشعب بنضج واستقامة مبلغًا جعله ينص في تشريعاته التأسيسية على الفضيلة والنضج اللذين يعتمد عليهما استقرار الشعب. وبفعل ذلك حوّل الموروثات العظيمة وجددها: تقاليد الإغريق والرومان للجمهورية، والمذاهب المسيحية، والفكر التنويري، على سبيل المثال. وبإدخال واضعي الدستور «حكمة العصور» في نصه، فقد أعفوا إلى حد كبير مواطني أمريكا من الحاجة إلى التفكير والتذكر والحكم على نحو قويم. وذلك ما يفعله الدستور لنا غالبًا. وبقدر ما يدوم دستور الجمهورية الأمريكية، فإنه يحافظ على نضج ميلادها، إذ تمنح مواطنيها رفاهية أن يصبحوا مثل الأطفال، من دون الحاجة إلى «البدء من جديد» مثل الإغريق المؤيدين لأفلاطون بعد الكارثة. للأسف، ياليت الأمر كان بهذه البساطة.

غيتسبرغ

إن أحد الأسباب التي جعلت الدستور الأمريكي يدوم طويلًا ويشيخ بشكل جيد هو كون الأجيال التالية قد افترضت دائمًا أن واضعي الدستور - أو النظام السياسي الذي أنشؤوه- أكثر دراية منهم فيما يتعلق بالكيفية التي يجب أن تحكم فيها الجمهورية نفسها. إن الآباء المؤسِّسين هم أربابنا الوطنيون. ونحن لا نجرؤ على العبث بما يعملون، لأننا لا ندري ما الذي نفعله، فحماقتنا ستبدد ما ابتكروه بحكمة. وفي إحدى زوايا إدراكنا الوطني، فإننا نعي أننا- بالمقارنة بهم- مثل الأطفال، أن اتحادنا الضعيف يعتمد على اتباع ما تنص عليه قوانينهم، والانتباه لنواياهم، وتحقيق رغباتهم، وإلا فنحن ضائعون. وهكذا يستمر الآباء في صبْيَنتِنا.

ورغم ذلك، فإن المسؤولية الوحيدة التي لا يستطيع الدستور أن يعفينا منها هي مسؤولية المحافظة على سلامته. وهذه أساسًا مسؤولية المحكمة العليا- مجلس الشيوخ الأمريكي، إن صح القول، الذين خولتهم أعمارهم وخبرتهم لتولي مهمة ضمان بقاء القوانين الجديدة مطابقة لنوايا الدستور ومتسقة معها. ويكمن هذا التحدي للتفسير لدى الأجيال القادمة من الكبار في تزويد الدستور بما ينقصه من مفردات- كلمات تتسق مع مفرداته الحالية.

ولكنني أشرت في بداية الفصل الثاني أنه لا العمر يولّد دائمًا حكمة ولا وجود فرع منفصل للحكم مكرس للمحافظة على رسالة الدستور وروحه يضمن أن أعضاءه، مهما كانوا مخضرمين، سيُظهرون حكمة في ما يصدرون من أحكام. ثمة أوقات لا يستطيع فيها الدستور التفكير بالنيابة عنا كما أنه لا يفعل شيئًا عندما يتصرف أعضاء المحكمة العليا كالحمقى والعبيد والأشرار. قال رالف والدو إمرسون في محاضرته عام 1854 حول «قانون العبيد الفارّين»:

لقد اعتمدتَ على الدستور. وهو لا يشتمل على كلمة عبد، وقد بينت بحجة قوية أنها لا تبرر الجرائم التي تُرتكب تحتها.... اعتمدتَ على المحكمة العليا. كان القانون صحيحًا وممتازًا للخراف. ولكن ماذا لو اختير القضاة من بين الذئاب، وفسروا القوانين بمنطق الذئاب؟... وهذه الأشياء تبين أنه لا أشكال، ولا دساتير، ولا قوانين، ولا مواثيق، ولا كنائس، ولا أناجيل، تعد مفيدة في ذاتها. الشيطان يعيش في ذواتها جميعًا. ولا يجد الرجل عونًا إلا في قلبه وجوارحه. وليس للمواثيق فائدة من دون رجال أمناءَ يحفظونها، ولا للقوانين فائدة من دون مواطنين مخلصين يراعونها. وتفسيرُ ما يقوله المسيح يتطلب أن يكون المسيح في قلوبنا. إن تعليمات الروح لا يمكن إدراكها إلا بالروح نفسها التي منحتها الحياة. (The Spiritual Emerson, 200-201)

إن هذه المقاومة للناموس لا تقبل الجدل. وعندما تقع أساسات الجمهورية في الأزمات، كما حدث في مسألة العبودية، فإن الدستور يعجز عن إنقاذنا؛ وبدلًا من ذلك، فإن مواطني الجمهورية الأمريكية هم الذين ينبغي لهم أن يحفظوا الدستور باتخاذ القرارات التي تنسجم مع مقاصده: ليست المقاصد الحرفية بل روح القرارات. وفي لحظات كهذه من الأزمات الوطنية، فإن المحكمة العليا تعترف بعجزها، أو حتى ما هو أسوأ، بتحيزها الأعمى. أي أنه ينبغي للدولة كلها أن تخوض حربًا لتقرر ما يعنيه دستورها- وماذا ستعني من الآن فصاعدًا، وبالتالي ما سوف يكون المقصود منه منذ وضعه.

لقد كان أبراهام لينكولن الذي، في وقت حرج من تاريخ الجمهورية، قد حشد الجهود لإنقاذ الدستور بتحديد مصير سلطته المستقبلية. وفعل ذلك بزج الدولة في حرب أهلية «تختبر» ما إذا كانت تلك الأمة أو أي أمة أخرى ولد أبناؤها أحرارًا ستبقى موجودة:

قبل سبع وثمانين سنة أنشأ آباؤنا هذه القارة، وهي دولة جديدة وأبناؤها أحرار يؤمنون بأن كل الناس قد خلقوا سواسية.

إننا الآن نعيش حربًا أهلية كبيرة نختبر فيها ما إذا كانت تلك الأمة أو أي أمة حرة لها الاعتقاد نفسه ستبقى موجودة. إننا نلتقي على ساحة قتال عظيمة لتلك الحرب. لقد جئنا لتخصيص جزء من

تلك الساحة كمثوى أخير لأولئك الذين قدّموا حياتهم فداءً لحياة تلك الأمة. وإن من المناسب والملائم تمامًا أن نفعل ذلك.

ولكن، بمعنى أعمّ، فإننا لا نستطيع أن نخصص- لا نستطيع أن نقدس - لا نستطيع أن نجعل هذه الأرض وقفًا. إن الرجال الشجعان، الأحياء منهم والأموات، الذين جاهدوا هنا قد منحوها- بما فعلوا - تلك القدسية، وذلك يفوق بكثير سلطتنا الضعيفة على المنح أو المنع. وقلما سينتبه العالم إلى ما نقوله هنا أو يتذكره لوقت طويل؛ ولكنه لن ينسى أبدًا ما فعلوه هنا. إن الأمر يتعلق بنا نحن أن نكرس أنفسنا للعمل الذي لم ينته بعد والذي قد بدأه أولئك الذين قاتلوا هنا بكل نبل. حان الآن دورنا لنكرس أنفسنا للمهمة العظيمة التي لا تزال ماثلة أمامنا- وأننا من هؤلاء الشرفاء الأموات نستمد تفانينا والتزامنا المتزايد بذلك الهدف الذي قد بذلوا أقصى ما لديهم في سبيله- وأننا هنا قد عقدنا العزم على ألا يذهب موت هؤلاء سدى- وأن هذه الأمة، في كنف الرب، ستولد من جديد من رحم الحرية- وأن حكومة الشعب التي يديرها الشعب من أجل الشعب لن تزول عن هذه الأرض.

لقد علقتُ بإسهاب في «خطاب غيتسبرغ» في كتابي «سلطان الموتى» وفي مواضع أخرى، ولذلك، فإنني لن أكرر ما قد ذكرته فيها. دعوني بدلًا من ذلك أتناول الحديث عن سؤال لم أناقشه سابقًا.

قال بعضهم إن «خطاب لينكولن في غيتسبرغ» يستغل فكرة مقصد الدستور ومعناه؛ إذ إن الدستور لا يتحدث في أي موضع من المواضع عن أن الرجال قد خُلقوا سواسية، أو أن الأمة الأمريكية قد أُنشئت من أجل أن تكرس نفسها لذلك. وفي حين أن ذلك قد يكون صحيحًا حرفيًا، فإن الكارثة قد جاءت نتيجة فشل كلمات الدستور بمعناها الحرفي في حِفْظ الاتحاد من الانهيار. وفي بعض الأحيان، يكون النص الحرفي للقانون ميتًا. وفي حالات كهذه، فإن المواطنين الأحياء وحدهم من يمكنهم أن يحددوا معنى الدستور ومقصده، باتخاذهم مواقف، حتى وإن كان ذلك على حساب التنازل عن حياتهم من أجل اختيارهم. قال لينكولن في خطبته «إن الدولة لا تقوم على جوهر الدستور بل على «الالتزام بتحقيق» ذلك التعديل». إنه الالتزام هو الذي يكتب جوهر الدستور ويُرسي سلطته. ينبغي لنا نحن الذين نعيش فوق قبور أولئك الذين ماتوا في أثناء التزامهم لتحقيق روح الدستور أن نتحمل مسؤولية تفسير ذلك الدستور، وتحديد معناه، وبهذه الطريقة نجعل الدستور تاريخيًا.

لم يُنشئ الآباء المؤسسون على «هذه القارة» الدستور الذي وضعوه للأمة. لقد كان لينكولن هو الذي ترأس الحدث الجليل بإعطاء «الأمة الجديدة» أساسًا جديدًا. لقد فعل ذلك بحشد القوى الموحِّدة القديمة المتمثلة في التضحية بالنفس، أو التضحية بالآخرين أو التضحية بالأخوة وإدارة هذه القوى وتنشيطها. إن أساطير النشأة الرومانية تخبرنا أن دم ريموس الذي قتله أخوه رومولوس، كان بمثابة مكان لإنشاء روما. ذبَح قدموس تنينًا وبذر أسنانه على الأرض، ومنها أثمرت الأرض الرجال المسلحين الذين حرضهم قدموس ضد بعضهم بعضًا وتبارزوا حتى الموت، باستثناء خمسة ناجين هم الذين أنجبوا نبلاء مدينة طَيْبة. نشأت أمريكا بفضل دستورها وشعبها المتحضر المتمدن-

ولكن خلال الحرب الأهلية - وخطبة لينكولن التذكارية في غيتسبرغ- أقامت نظامها القومي أو أعادت إقامته على أكثر الأسس قِدَمًا: دم الأخ. هل يمكن لأمة جديدة أن تبقى موجودة من دون أساس كهذا؟

إن الدور الذي اضطلع به لينكولن في التاريخ الأمريكي لا يمكن التأكيد على أهميته أكثر من ذلك؛ فقد عزز «ميلادًا جديدًا للحرية» للأمة بتأمين أساس قديم يعتمد على التضحية. لم يفعل ذلك في حياته السياسية كرئيس للولايات المتحدة فحسب، بل قبل كل ذلك في موته السياسي. فقد جسد في استشهاده جميع ضحايا الحرب الأهلية التي شُنَّت نيابة عن الاتحاد وضده. وأصبح موته بما يحمله من أهمية رمزية حتى اليوم مصدرًا للوحدة في كيان الاتحاد السياسي- وحدة لم يستطع الدستور - بكل ما قدمه لمستقبل الدولة - أن يوفرها.

أسست روما امبراطوريتها على الحروب الأهلية التي أعقبت اغتيال قيصر الرومان. وفي النسخة التي كتبها شكسبير حول تلك الكارثة، راود زوجة القيصر حلم مزعج رأت فيه تمثاله ينفث دمًا من عشرات الثقوب. ويقول ديكيوس المتآمر الذي يسعى إلى تهدئة مخاوف القيصر وإغرائه لمبنى المكان «إن هذا الحلم... يشير إلى أنه منك ستمتص روما العظيمة / دم الإحياء..». (2.2. 87-8). وكان هذا ما سيحصل. ولذلك فحتى أمريكا ودستورها امتصت دم الإحياء من موت لينكولن. سبق موت القيصر الحروب الأهلية التي نحن معنيون بها وأعقبها دم لينكولن ولكن الأثر كان هو ذاته. لم ستحتاج أمة حديثة تتمتع بحق الحرية والعقل والخضوع للحكم بموافقة المحكوم أن تمتص دمًا من مصدر قديم كهذا يظل تساؤلًا يلفه الغموض، ولكنه دليل كاف أن أمريكا بحداثتها قديمة قِدَم أقدم أمم الأرض.

الفصل الرابع
حب العالم

التوضيحات

ابتدعت هانا أرندت مصطلح «Natality» - أي معدل التوالد للتعبير عن احتمالية ميلاد بدايات جديدة في هذا العالم مع من يولد من بني البشر. وعندما يتخذ التوالد أشكالًا تاريخية، فإنه يبث الحياة في مخزون الموروثات الثقافية بالسماح لأزمنة الماضي والحاضر والمستقبل بأن تؤثِّر على بعضها بعضًا ضمن ما يسميه بودلير عالَم الارتباطات بـ«أصدائه البعيدة» و«وحدته الغامضة والعميقة». لقد رأينا التأثيرات (المتبادلة) لذلك في دراسات الحالة التي أوردناها في الفصل السابق، حيث أوضحتُ بتفصيل ممل كيف يمكن أن يتحقق نجاح ثورات امتداد الطفولة بإنهاء ارتباطها بما سبق -من التقاليد والقوانين والأعراف والنصوص الدينية- وتجديده في آن، أو أن يتحقق التجديد بمجرد إنهاء الارتباط بما سبق.

إذا رجعنا لحظة إلى غتسبرغ، فسنلاحظ أن لينكولن، في خطابه، يرى المواليد -الأحرار- في الشعب الأمريكي هدفًا ما زال ينبغي تحقيقه. ويقول لينكولن إذ يصف الآباء بأنهم أمهات (أو ربات بيوت): «قد أنجب آباؤنا شعبًا جديدًا على هذه القارة». والطفل الذي أنجبوه «ولد حُرًا» ولكن بعد سبعة وثمانين عامًا لم يتحقق مفهوم الحرية هذا بشكل كامل. استعان التاريخ بلينكولن للمساعدة في إتمام ذلك الحدث بدعم مبدأ حرية الشعب ومساعدته في تحقيق «ولادة جديدة في كنف الحرية» مثلما كان يدعو في موضع لاحق من خطابه. وهكذا كان مولد تلك اللحظة الحاسمة عندما أصبح المصير التاريخي للجمهورية الأمريكية- في نسختيه الماضية والمستقبلية- على المِحكّ.

ومثلما أن معدل التوالد يمنح التاريخ ميلادًا جديدًا، فإن التاريخ بدوره يهيء افتتاحيات ومناسبات لما يقوم به المواليد من مبادرات. إنني لا أتحدث هنا عن التاريخ كشيء عتيق منصرم بل كحاضن للتجديد يمنح الحاضر إمكانات حديثة النشء تصله من جعبة المستقبل، في ارتباطاتها الباطنية مع الماضي. سيكون لديَّ المزيد لأقوله في هذا الفصل حول الكيفية التي يولد بها المستقبل من رحم الماضي وكيف أن الماضي يولد من جديد من رحم المستقبل بفضل عملية النقل الغامضة. وفي الوقت ذاته، دعنا نشير هنا إلى ما خلص إليه الفصل السابق وبيّنه، ألا وهو عندما لا يجدِّد الجديدُ- أي عندما لا يرمم الموروثات الكامنة الخفية- فإنها تشيخ سريعًا.

يمكن للبلاد أن تبني من أجل المستقبل، وتستثمر بالمستقبل، وتتولى مشروعات صناعية، واجتماعية، وتكنولوجية للمستقبل، إلا أنها إنْ لم تجد طرائق لهضم ماضيها، فإنها ستبقى من دون

إمكانات أصيلة. وذلك يعني أن شبابها يبقى إلى حد كبير راكدًا ثقافيًا. إن عظمة الحضارة الغربية، بكل نقائصها المعيبة، تتمثل في حقيقة أنها وجدت مرارًا وتكرارًا طرائق لتجديد نفسها بالرجوع إلى مصادرها الناشئة أو الأخذ منها. إن التوافق الخلاّق بين الحكمة الغربية والعبقرية الغربية كان دومًا يتخذ شكل الاستعادة الإسقاطية- أي ولادة الجديد من رحم ما قد سلف. ولذلك، فإن الاستعادة بهذا المعنى التطرفي قلما ترتبط بالإحياء وكثيرًا ما ترتبط بالتجديد.

إن التوالد في الغرب واسع بشكل كبير. وقد يكون موقفنا من الماضي أثريًا أو تاريخيًا أو ناقدًا- وقد نكون بارين طائعين أو عاصين أو جاحدين لأسلافنا-، إلا أن الغرب قد صنع مرارًا وتكرارًا التاريخ بولادة تراثه من جديد. وكما قال بول فاليري في «دفاتر ملاحظاته»: أي التجديد من خلال التكرار، حيث تعني كلمة التكرار هنا تحديدًا «إعادة استدعاء المصدر» (re-petition). ولا تعني عبارة «اجعله جديدًا!» (وهذه وصية إزرا باوند لمناصري التجديد) أن تخترع شيئًا من لا شيء- أي توجِدَ من العدم- بل أن تنزل إلى العالم السفلي وتُكسب اللغات الميتة خصائص جديدة، أن تنشئ نسخة أحدث للقديم من الأحداث أو التقاليد. أظهَرَ التجديديون بابتكاراتهم القائمة على استعادة مجموعة واسعة من صنوف التراث الأدبية وتغيير شكلها أن ما هو جديد بحق لا يسعى إلى الحداثة؛ بل إن ابتكاراتهم تسعى لإيجاد طرائق تجعل القديم جديدًا مرة أخرى، وبذلك فإنها تمنح القديم شكلًا مفعمًا بالشباب والحيوية.

«التجديد من خلال التكرار» (novat reiternado). تبعًا لهذا المبدأ فعل دانتي بفرجيل ما فعله فيرجيل بهوميروس- لقد كرره، وليس ذلك نوعًا من الانقياد بل هو من قبيل التجديد وإعادة التكوين. وإذ حوّل دانتي القصيدة البطولية للرومان إلى أخرى ملحمية بأسلوب المتكلم، فإنه أجبر فيرجيل مع كل مصادره الوثنية الأخرى على طاعة النظام المسيحي، وبذلك يحفظ موروثاتهم ويقلِبها (يغيرها). ولو كان بوسع أوفيد ولوكان وهوراس وأرسطو وثلة من الأسلاف الآخرين لشهدوا على حقيقة أن دانتي قد استعملهم وأساء إليهم بطريقة شنيعة، ولكن سيكون عليهم كذلك أن يعترفوا رغم أنوفهم أنه قد منحهم بما فعل حياة جديدة في عالم وعهد لم ينتموا إليه.

وبعد عدة عقود، قدم لنا دانتي تاريخًا متكاملًا حول المسيحية في العصور الوسطى، وقدم لنا بترارك طرحًا تاريخيًا حول النهضة الإنسانية. وأصبح أول أوروبي يحمل أفكارًا تجديدية، لا لأنه خاض في شأن المستقبل بطريقة تقدمية، بل برجوعه إلى القدماء وإعادة صياغة وصاياهم لتتألق بصبغتها الإيطالية. وقد أطلق بترارك من خلال محادثاته الطويلة مع الموتى نظامًا إنسانيًا ثقافيًا جديدًا، وأنشأ مع ذلك علاقة بالماضي الكلاسيكي تختلف تمامًا عما أسسه دانتي قبله بنصف قرن من الزمان.

وقبل القرن العشرين، لم يفعل أحد أكثر من ذلك لتحرير آراء الشباب أو الدفاع عنها أو التعبير عنها أكثر من الرومانسيين؛ ولكن كما رأينا في مناقشتنا لووردز وورث، فإن الطفل الدفين في ذواتهم هو أبعد ما يكون عن الطفولة. لم يغنِّ الرومانسيون أناشيد البراءة ببراءة. ولم يستخدموا أسلوبًا جديدًا بل استخدموا أشعارًا معقدة جدًا لتطبيع كلمات أسلافهم. تطلّب الأمر حكمة عبقرية لإضفاء وقْعٍ شعري لكلمة «العصفور» بدلًا من «الطائر المغرد»، أو إيجاد مَعلَم جغرافي في

ركام العصور القديمة ليعبر عن روح الحداثة، أو الوصول إلى ما وراء عصر العقل إلى ميراث العصور الوسطى، مثلما فعل الرومانسيون.

كان لنيتشه الفضل في الفكر السائد في القرن العشرين؛ حيث كان هو الذي طرح فكرة ما كان يسميه «الحس التاريخي» الذي كان في نظره أهم من أي فكرة أخرى. وفي حالته، فقد قاده التاريخ مرة ومرات إلى اليونانيين، وليس أولئك من كلاسيكيي فايمار أو من مدرسة فينكلمان، ولكن من قبيلة أسلاف أكثر تطرفًا. وقد مثّل قلبُ نيتشه للقيم (إعادة تقييم القيم) - حسب فهمه- تغييرًا ضخمًا لحكمة الإغريق التراجيدية. وهكذا عبر عنها نيتشه، في نهاية كتابه «نيتشه ضد فاغنر» الذي كان آخر كتاب ألّفه قبل أن يفارق الحياة، فقال:

يالهؤلاء اليونانيين! لقد عرفوا كيف يعيشون. ما هو مطلوب لذلك هو التوقف بجرأة عند السطح، والطية، والغشاء، أن تحب مظاهر الأشياء، أن تؤمن بالأشكال، والألوان ودرجاتها، والكلمات، وفي كل ما يتصل بعالم المظاهر. هؤلاء الإغريق كانوا سطحيين- وذلك من عمق التفكير. أليس إلى هذا مردنا، نحن مقتحمو الروح الذين تسلقوا أخطر وأعلى قمة للفكر الحاضر.... ألسنا، من هذا المنظور بالتحديد، إغريقيين؟ محبو الأشكال والألوان والكلمات؟ وبالتالي- فنانون؟
(Portable Nietzsche, 683)

لقد كان تكراره المتحرر للماضي الإغريقي- عودته المفرطة إلى ذلك المصدر السخي- هو الذي مكّن نيتشه من أن يصبح ما أسماه «فيلسوف المستقبل».

إن العصور الغربية الإغريقية والرومانية تستمر من خلال تاريخها الثقافي مجددة نفسها بأشكال متعددة. ثمة العصر الأوسط وعصر النهضة وعصر الباروك وعصر التنوير والعصر الرومانتيكي والعصر الحديث. ولكن أين يتوقف المرء؟ فثمة عصور إيمرسونية (Emersonian)، وفانِيرية (Wagnerian)، بودِليرية (Baudelairean)، وياتشيانية (Yeatsian) وجُويْسانية (Joycean)، وهيدغارية (Heideggerian)، وأرندتيانية (Arendtian) (نسبةً إلى أبطالها)، وهؤلاء قلة قليلة من الأبطال المجددين الذين أخذوا من المصادر ذاتها. وهذه التعددية الواسعة من العصور كافية لجعل المرء يشك أن الثقافة الغربية تزدهر فقط إلى الدرجة التي تستعيد بها طريقها إلى المستقبل.

وهذه الاعتبارات، مع غيرها مما سأسلط عليها الضوء في هذا الفصل، تجعل المرء يتساءل حول عصر الشباب الذي يمر به المجتمع المعاصر. هل يمثل ثورة حقيقية لامتداد الطفولة- أي تجديدًا للتراث لم تشهد الثقافة الغربية مثله قَبلًا -سواء أكان ذلك من حيث الدرجة أو المدى- أم أنها تمثل عوضًا عن ذلك مجرد عملية إشبابٍ؟ والفرق بينهما أكثر من مجرد تباين مصطلحي؛ فالتجديد يمنح الماضي مستقبلًا يترعرع فيه، ويمنح الجديد (الحاضر) قوة تأسيسية لضمان ديمومته.

وبالمقابل، فإن الإشباب يحارب صفة الأصالة التاريخية، ويحرم الحاضر من العمق الزمني والظاهري. إذا كان امتداد الطفولة الثقافي يرتقي بالشباب إلى مستويات جديدة من النضج ويمنح ذلك النضج أشكالًا تعبيرية أصغر سنًا، فإن الإشباب يفعل عكس ذلك. إن الإشباب يمنح عمرًا كبيرًا سابقًا لأوانه، ويمنح العمر الكبير شبابًا يفتقر إلى الخبرة. ومن منظور تاريخي فإننا لسنا في موقف يخولنا للإجابة عن السؤال الذي قد طرحته للتو حول شبابنا نحن. قد يتراءى لنا أننا نحن الذين نعتقد أننا فتيون جدًا نعاني في الواقع من هيئة هرِمةٍ من الشباب، أو أن عبقريتنا بصدد إنتاج أشكال تاريخية منقطعة النظير للتوالد الثقافي. ولا يزال الوقت مبكرًا جدًا لمعرفة ذلك.

تغيير العالم

لقد كان من قبيل الثناء الكبير أن تصف جريدة «نيويورك تايمز» ستيف جوبز بأنه «المتبصر الذي غيّر العصر الرقمي» في النعي الذي نشرته في السادس من أكتوبر لعام 2011. أما المتبصر في وقتنا الحاضر، فهو الذي يُجري تحويلًا أو الذي يخترع ويخطط لا يحافظ ويخلّد. ليس ثمة مجد وألق في حفظ العالم، بل في تغييره وحسب. وبالتالي، ففي عام 1983، أشارت المقالة إلى أن جوبز نجح في إقناع الرئيس التنفيذي السابق لشركة «بيبسي كولا» جون سكَلي أن يصبح الرئيس التنفيذي لشركة «أبل» بنبرة لا تقاوم: «أتريد أن تقضي بقية حياتك تبيع الماء المُحَلّى، أم أنك تود أن تحظى بفرصة لتغيير العالم؟»

من المستحيل عمليًا اليوم أن ندرك كيف كان يُنظر، في العقود السابقة، إلى أولئك الذين كانوا يعتزمون تغيير العالم بنظرات ملؤها الفزع والشك. إذا كنت مهتمًا بالعالم، وإذا جعلته بيتًا لك، وإذا كنت مدركًا كم مِن الجهد والتضحية والتبصر تكبده أسلافك لبناء مؤسساته وتحصينها وتحسينها تدريجيًا، وإذا نظرتَ إليه على أنه مكان علماني لحياة أخرى، فإن لديك كل الأسباب التي تدفعك لأن تظن بشرور أفعال أو خبث نوايا أولئك الذين يتدخلون في تكوين هذا العالم المتقن، وبالتالي تعريض استقراره الدقيق إلى الخطر. يتطلب الأمر قدرًا كبيرًا من الحب، وذلك ما سمَّته هانا أرندت- مقتبِسة ما قاله القديس أوغسطين- «amor mundi»؛ أي أن تحب العالَم وتُلزم نفسك بالعمل لضمان استمراريته عبر الأجيال. إن ذلك الحب وحده ولا شيء سواه من شأنه أن يُبقي مستقبل العالم محفوظًا مصانًا. ولا شيء أكثر قوة في ربط البشر مع بعضهم بعضًا ككيان مجتمعيّ منظم من الإدراك العميق بانتمائهم لهذا العالم. ووحده العالم المشترك يمكنه أن يقدم للناس أكثر ما تحتاجه إنسانيتهم المشتركة، أي الشعور بالترابط بين الأحياء والأموات والأجيال القادمة.

عندما يصبح تغيير العالم واجبًا رئيسًا، فقد يشك أحد علماء النفس التابعين لمذهب نيتشه بوجود كراهية العالم (odium mundi). وإذا كانت كلمة «كراهية» تبدو قوية أو شديدة جدًا، فيمكن أن نعدها نوعًا معينًا من التجاهل لما هو خفي من المساعي والجهود والمعاناة التي بُذلت لبناء هذا العالم. فقد عمل البشر حد الكلل والموت لبناء عوالم يمكن أن تستمر، لأنه كانت لديهم حاجة متأصلة للانتماء إلى تنظيم مؤسسي يمكن أن يعمِّر بعد رحيلهم. وحدهم «ذوو الميلاد المتأخر» - وإننا جميعًا ننتمي لهذه الفئة في هذه المرحلة من تاريخنا- يتنعّمون بهذا العالم من دون عناء.

ناقشتُ في الفصل الأول نزعة الصنف البشري لحب الجديد، ولكنني أشرت كذلك إلى خوفنا الفطري من الجديد- وهي الصفة التي نتشاركها مع معظم الكائنات الحية الأخرى. وفي التحليل الختامي يمكن القول إنه لا شأن يؤرق مخلوقات عالمية أمثالنا- الذين هم كائنات العالم الوحيدة في هذا الكون بحسب حدود معرفتنا- أكثر من الحاجة إلى سياق لديمومتنا. وإن هذا ما يمثله العالم في النهاية- سياق ديمومة تاريخي الأسس لحياتنا المتغيرة الفانية.

ثمة طرائق عدة يمكن بها تحطيم ذلك السياق. وتتمثل تلك الطرائق في: التدمير المقصود، أو ما ينجم عن الإهمال والتقصير، أو الإفراط في توظيف القوى الإبداعية التي قد أنشأت العالم أول مرة. وفي الحالة الأخيرة تحديدًا، فإن العالم يتحول إلى مرتع للاضطرابات اللامتناهية لا للهدوء والاستقرار، وللخوف لا الأمن، ولجنون العظمة لا الصحة العقلية. إن التوتر الذي يصاحب هذا النوع من الاضطراب يولّد بسهولة كرهًا للعالم، بينما كان في الماضي ثمة حب للعالم. وهذه هي المفارقة المجهدة للنفس التي تنجم عن الإفراط في توظيف القوى الخلاقة. كلما تغير العالم، قل شعور ساكنيه بالألفة فيه؛ وكلما قل شعورهم بالألفة فيه، أصبحت الرغبة في تغييره أكثر إلحاحًا. ويصل العالم حدًا يصير فيه غريبًا دخيلًا. وإذ يقذف النظام السائد للأشياء في نفوسنا الرعب، فإن الرغبة لقلبه وتغييره تصبح أكثر رواجًا وزخمًا.

يمكن لحالة التدمير حينها أن تتخذ مظهرًا ساحرًا مخلِّصًا. وفيما أورده والتر بنيامين من تأملات حول ما أسماه «الشخصية المدمِّرة»، فقد شخّص نوعًا معينًا من تدمير العالم البطولي: «إن الشخصية المدمرة تَعْرِف شعارًا واحدًا لا ثاني له: أفسِح مجالًا، وعملًا واحدًا: التدمير» (Reflections, 301). إن شخصية بنيامين لا يقودها الكره؛ فهو لا يعاني من استياء نيتشه، نظرًا لأن «حاجته لهواء نظيف وأرض بَراح أقوى من أي كره». وفي الحقيقة فإنه «صغير ومبتهج» وذلك لا يدفعه إلى «تدمير التجديدات بإزالة آثار عصرنا نحن». وانطلاقًا من اللامبالاة التي تحملها هذه الشخصية الشابة، التي «لا تلهمها أي رؤية»، فإنها لا تسأل نفسها ما الذي سيحل محل ما قد دُمِّر. فهدفه يتمثل في «إيجاد طريقة للتعامل» مع تراكمات تاريخ العالم، والتي يراها عقبات تحبط عزمه على «إفساح المجال».

ليس ثمة دافع خلّاق في حالة التدمير التي تجسدها شخصية بنيامين («إن العمل الوحيد الذي يتجنبه هو أن يكون خلّاقًا»)، ولكنها إذ تزيل الفوضى من العالم وتهيئ فضاءً مفتوحًا حيثما لم يكن ثمة مساحة للتحرك، فإنها قد تخدم فكرة التجديد الإبداعي وذلك بتخلصها من المعالم التراثية المتحجرة والكشف عن آفاق واحتمالات جديدة. وحيث إن المتمسكين بالتقاليد «ينقلون الأشياء إلى الأجيال القادمة كلها، بجعلها ممنوعة من اللمس وبالتالي المحافظة عليها»، فإن الشخصية المدمرة تتخذ من «تصفيتها» (أي تدميرها) عملًا، وبالتالي إفساح المجال لنظام جمالي أو أخلاقي أو سياسي جديد حسبما تقتضيه الظروف. ثمة خصيصة رؤيوية متهورة لدى هذه الشخصية المدمرة: «حيثما يعترض الآخرين جدران وجبال، هناك أيضًا ترى هذه الشخصية سبيلًا». ولهذا السبب، فإن بنيامين وآخرين من مناصري الحداثة القادمة يشِيدون بالشخصية المدمرة إذ يعدونها بطلًا للتجديد يضفي استخفافه بما هو موجود نوعًا معينًا من الجمالية التفصيلية وكذلك نوعًا معينًا من التشدد السياسي تجاه الوضع الراهن.

ومن منظورنا المعاصر، عقب قرابة قرن من رسم صورته، فإن شخصية بنيامين لا تبدو عتيقة وحسب بل وغريبة في إيماءاتها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للعصيان المتمرد. إن عدوانه على نظُم الدعم في العالم يبدو أنه لم يعد يحقق مقصده وتأثيره، نظرًا لأنه لم يتبق شيء يمكن فعله الآن لزعزعة الطبقة البرجوازية أو تدمير الركائز التي أقيم عليها نظام العالم القديم. وقد أحسنت هانا أرندت التعبير عن ذلك في مقالتها «حول الإنسانية في الأزمنة المظلمة» إذ قالت:

في المئتي سنة اللواتي فصلتنا عن فترة حياة ليسينغ، تغيرت الكثير من الأمور... إلا أن قليلًا من هذا التغيير كان يتجه نحو الأفضل. «أعمدة أفضل الحقائق المعروفة» (لنعتمد الاستعارة التي استخدمها) التي كانت في ذلك الوقت متزعزعة أصبحت الآن مدمرة. إننا لسنا في حاجة إلى النقد أو الحكماء ليزعزعوها بعد الآن. إننا فقط في حاجة لأن ننظر حولنا لنرى أننا نقف وسط كومة من الأنقاض لأعمدة مماثلة.

كتب بنيامين حول الشخصية المدمرة، فقال إنها «تُصيِّر ما هو موجود إلى حطام، وليس ذلك من أجل الحصول على الحطام، ولكن من أجل الطريقة التي قادت لتحويله». وتَبيَّن أن الطريقة التي أنتجته لم توصل إلا إلى الحطام نفسه، وإننا الآن نراه حولنا مد أبصارنا، رغم كل «الأشياء الجديدة» التي قامت من أرض الركام هذه. وباختصار، فإن الجِدة التي يخلقها التغير المستمر في العالم لا تحل محل الركام. وإنها لا وجود لها حتى بجانب الركام؛ بل إنها بدلًا من ذلك تتكوم فوقه.

لا تنكر أرندت أن هدم أعمدة العالم «يمكن أن ينطوي على منفعة؛ حيث إنه سيحث على نوع جديد من التفكير لا يحتاج أعمدة ولا دعائم، ولا معايير ولا تقاليد للتحرك بحرية دونما أساسات تقوم على أرض دخيلة». ولكنها تذكرنا بحقيقة مهمة قلما تحظى بالاهتمام بين أولئك الذين يشيدون بالشخصية المدمرة، ألا وهي أن العالم شيء وأن من يعيشيون فيه هم شيء آخر. وهذا ما تخبرنا به تتمة الفقرة:

لوقت طويل مضى أصبح من الواضح أن أعمدة الحقيقة [التي قد اهتزت وتحطمت في العصر الحديث] كانت أيضًا أعمدة للنظام السياسي، وأن العالم (بخلاف قاطنيه من بني البشر الذين يتحركون فيه بحرية) يحتاج أعمدة كهذه لضمان استمراريته وديمومته، والذي دونه لا يمكنه أن يوفر للرجال الذين مآلهم إلى الزوال منزلًا آمنًا وسرمديًا نسبيًا. وبالتأكيد، فإن إنسانية الرجل تفقد حيويتها لدرجة أنه يمتنع عن التفكير ويضع ثقته في صحيح المعتقدات والمبادئ القديمة وكذلك في الحقائق الجديدة، إذ يرمي بها وكأنها عملات ستعادل كل تجارِب الحياة. ولكن حتى وإنْ كان ذلك صحيحًا بالنسبة للرجل (الإنسان)، فإنه ليس صحيحًا بالنسبة للعالم. (10-11)

ومن هذا المنظور يخلق العصر الحديث حيرة مستطيلة لدى النقاد والمصقّين والثوريين، بين ما هو صحيح (أي ينطبق) على البشر، من ناحية، وبين ما هو صحيح للعالم من ناحية أخرى. وسواء أكان نتاج ذلك إلى الأفضل أم الأسوأ، فإن إنسانيتنا مستقرها هذا العالم- بأماكنه، وموروثاته، وعاداته، وأعرافه- بدلًا من ذواتنا النفسية. وإن البشر إذا ما افتقروا إلى عالم يحتضنهم، فإنهم يخسرون بسرعة أصالتهم التاريخية- بدلًا من الانتماء إلى المسار الذي يُخرج المستقبل من الماضي- ويسكن حاضرًا عاجلًا غير متعدٍ إلى ما يليه.

عمل تاريخ القرن العشرين ضد مزاعمنا حول أصولنا التاريخية وإنسانيتنا وذلك بإخضاع العالم لاضطرابات سياسية وأخلاقية واجتماعية، ناهيك عن الاضطرابات البيئية. وهنا أيضًا تُحسن أرندت وصف المسألة، إذ تقول:

يصبح العالم متسمًا باللاإنسانية، لا يرحب باحتياجات البشر - وهي احتياجات لمخلوقات فانية- عندما يُسحب ويُقحم بقوة إلى حركة لا تنطوي على أي نوع من الديمومة.

لا يمكن للإنسانية أن تؤدي دورها من دون أن تكون مضيافة - سواءٌ في ذلك العطاء والأخذ- وذلك يعني أنها تحتاج إلى عالم مضياف وحده الكفيل بأن يجعلنا نتصف بصفة الضيافة. ولذلك، فإن ثمة نوعًا من الشذوذ في حقيقة أن البشر، بصفتهم وكلاء تاريخيين، هم الذين أحدثوا هذا التدمير للعالم.

وقد لا يكون هذا الشذوذ حديثًا في ذاته- رأينا تمثيلاته في الإنسان، الذي وصفه سوفوكليس، الذي قد تودي به مغامراته السيئة لأن يصبح بلا مدينة، أو بلا عالم- ولكن يبدو أن العصر الحديث قد فقد جوقته من كبار السن إنْ جاز التعبير. وأقصد بذلك أنه يحرره من القوى السياسية (بالمعنى الذي تقصده أرندت) إلى درجة يتحول معها الافتقار إلى العالم إلى حالة تاريخية عامة، وذلك بالتحديد باتباع مسار من التغيرات المستمرة. وتشير أرندت إلى أن هذا النوع من الحركة الساحبة التي تثير شبكة من مشكلات التشرد عند البشر تضمن عمليًا أي عدد من المحاولات الرجعية ولكن غير المجدية لاستعادة العالم:

ولذلك فإنه منذ فشل الثورة الفرنسية الكبير، فإن معظم الناس أعادت مرارًا إقامة الأعمدة القديمة التي سقطت حينذاك، وكررت ذلك مرة ومرات لتراهم يهتزون بادئ الأمر ومن ثم ينهارون من جديد. وقد استبدلت أشد الأخطاء خطرًا «الحقائق الأكثر معرفة» وإن خطأ هذه المعتقدات لا يشكل دليلًا على صحة الحقائق القديمة أو يشكّل عمادًا جديدًا لها. وفي النطاق السياسي، فإن استعادة الأسس القديمة ليست أبدًا بديلًا عن الأسس الجديدة، ولكنها في أحسن أحوالها ستمثل إجراءً طارئًا يصبح حتميًا عندما تبوء محاولة التأسيس- التي تسمى بالثورة- بالفشل. ولكنه بالمثل أمر حتمي أنه في مثل هذه المجموعة من الحقائق، خاصة عندما تمتد لفترات طويلة من الزمن، فإن إحساس عدم

الثقة عند الناس يتزايد بثبات. ولذلك فإن هشاشة هذه الأسس التي تجري استعادتها مرارًا للنظام العام ستغدو أكثر وضوحًا بعد كل انهيار يحل بها، حتى يكون النظام مستندًا إلى تمسُّك الناس بهذه «الحقائق الأكثر معرفة» على أنها بدهية والتي في الخفاء قلما تجد أحدًا لا يزال يعتقد صحتها.

وهذه معاناة وبؤس أشكالٍ معينةٍ من التحفظ والتطرف، ومن منظور أرندت: فإن مؤيدي التطرف عاجزون عن منحنا عالمًا جديدًا، في حين أن مؤيدي التحفظ عاجزون عن إنقاذ العالم القديم. وهنا أيضًا ينبغي أن نؤكد الفرق بين العالم وبين ساكنيه من البشر الذين يعملون فيه؛ فبناء عالم يتسم بالديمومة-نسبيًا أو استعادة نظام قد تحطم يتطلب أكثرَ من مجرد رغبةٍ سياسيةٍ أو رغبةٍ جمعيةٍ. إن العوالم لا تنشأ أو تُعمّر لمجرد أننا رغبنا في ذلك، بل من خلال قوى التوليد (الإنتاج) والتجديد لما أسميته المصدر. وهذه القوى ليست «موارد طبيعية»؛ فلا يمكننا أن نُحسِن تذليلها، أو نُخضعها لإرادتنا، أو نستحوذ عليها، أو نضعها بتصرفنا. بل ينبغي أن نستجلبها من أعماق زمن العالم الذي يحتفظ بخبايا الماضي والمستقبل والحاضر مع بعضها ويربطها بعلاقة تفاعلية مع بعضها بعضًا. ومن خلال زمن العالم هذا يمكن للعوالم أن تنشأ وترتبط ببعضها بعضًا. وفي الواقع، فإن ما أسمته أرندت «الأزمنة المظلمة» ينبغي أن نفهمه على أنه نقيصة عامة في قوة التاريخ وقدرته على بناء العوالم بالمعنى الحرفي.

وتقول أرندت في مقدمة «الرجال في الأزمنة المظلمة» إن الأزمنة المظلمة في مقالتها قد خيمت على العالم «خلال النصف الأول من القرن العشرين، بكل كوارثه السياسية، وآفاته الأخلاقية، وتطوره المذهل في الآداب والعلوم» (vii). ويمثل «التطور المذهل للآداب والعلوم» في هذه الفترة مسألة ينبغي أن أتجاوزها هنا. سأكتفي بالإشارة إلى أن تغيرات كثيرة قد حدثت منذ عام 1959- وهي السنة التي ألقت فيها أرندت خطابها الذي اقتبستُ منه كثيرًا في هذا الكتاب- ولكن بقدر ما حدث من تغيرات، فقليل ما قد تغير فعلًا، أو كما قالت أرندت «قليل ما قد تغير إلى الأفضل». إن «الانجراف العنيف» للعالم إلى حركة مستمرة قد بقي مستمرًا. وفي الواقع، فإن الثبات الوحيد للماضي قد تغير هو ذاته، أي أن لدينا تغيرًا لا يتغير(مستمرًا). إن المفارقة التي تكمن في هذه المتلازمة تدفع أولئك الذين يعانون منها إلى أن يأملوا أن يضع هذا التغير- أو النوع الصحيح من التغير- في نهاية المطاف حدًّا للخوف الذي يسببه من خلال الاستمرارية في تقديم الجديد. وهذا مطمح غريب نعلق عليه آمالنا، ولكنه قد يكون الأمل الوحيد الممكن في وقت يبدو فيه أن زوال العالم حقيقة واقعة.

حب العالم وقصيدة عن الرحيل

لقد ناقشت بمصطلحات مجردة (نظرية) كيف يمكن للتغير المستمر أن يدمر جوهر العالم الإنساني، أي ديمومته وضيافته (تلبية احتياجات ساكنيه من بني البشر)، إلا أنه ما من شيء نظري حول معايشتنا اليومية لهذا التدمير الذي يؤثر عن قرب على الأغنياء والفقراء، والبيض والسود،

والمسنين والشباب على حد سواء. والفقراء أشد عرضة لقساوة التشوهات التي تَلحق بالبيئة التي يعيشون فيها، في حين أن الأغنياء يمكنهم تحمل تكلفة التمتع برفاهية عزل أنفسهم بما يتاح لهم مما هو متوافر من جنات اصطناعية. ولكن الجنات الاصطناعية تخلق رغبة بالتنعم بالأصيل من الأشياء (أي الطبيعي منها)، وتلك رغبة لا يمكن إشباعها بوسائل اصطناعية؛ فإن العزل ليس بديلًا عن العالم الاجتماعي والجماعي الذي نتشاركه. والعزل في أفضل حالاته يجعل المرء يعيش يأسًا أكثر هدوءًا من ذلك الذي يعانيه أولئك الذين يتحملون الوطأة الأكبر لانهيار العالم.

وفيما يتعلق بالصغار والكبار، فإن تمزق العالم يؤثر عليهم بطرائق مختلفة إلا أنها متساوية التأثير فيما تخلقه من قلق وزعزعة. وسأناقش في الأجزاء القادمة من هذا الفصل إنكار المسؤولية تجاه العالم ومجرياته بين فئة الشباب. وهنا سأقدم بعض التحليلات لآراء أولئك الذين هم كبار بما يكفي ليشعروا أن عالمهم يختفي أمام أعيُنهم.

كتب الإنجليزي فيليب لاركِن- أحد أقل شعراء الحداثة وجدانية - قصيدة قبل أربعة عقود بأسلوب المتكلم

حول البؤس الوجودي الذي يخلّفه التغير المتفاقم لدى رجل قد بلغ عمرًا معينًا. وتحمل هذه القصيدة عنوان «راحل، راحل»:

ظننت أنه سيبقى بقية عمري-

ذاك الشعور أنه، خلف المدينة،

دومًا ستظل الحقول والمزارع، حيثما يتسلق أشقياء القرية

هذه الأشجار إذ لم تكن تُقطع

علمت أنه سيكون ثمة أجراس زائفة

في جرائد الشوارع القديمة

ومراكز التسوق متعددة الطوابق، ولكن بعضها قد تُرك بعيدًا

وإذا ما أقبلت الدراجات الكئيبة

أمكننا الفرار بسياراتنا.

والأشياء أشد منا قوة،

فالأرض ستَدرأ عن نفسها

مهما عبثنا فيها،

حسنًا، ارمِ القاذورات في البحر إذا أمكنك ذلك

ستصبح أمواج البحر نظيفة بعد ذلك

-ولكن بم أشعر الآن؟ الشك؟

أو بالكِبَر؟ إن الناس صغار في مقهى إم 1، ويصرخ الصبية طلبًا للمزيد- المزيد من البيوت ومصاف السيارات

المزيد من مواقع البيوت المتنقلة، المزيد من الأجور.

وفي صفحة الأعمال التجارية، ثلة من النظارات الضاحكة على

إحدى صفقات الاستحواذ التي تعود بربح قدره خمسة بالمئة و(وعشرة بالمئة إضافية في مصب النهر): انقل أعمالك إلى أودية غير ملوثة (عطايا المنطقة الرمادية)! وعندما

تحاول الاقتراب من البحر

في الصيف...

يبدو، الآن فقط،

أنها تحدث بسرعة كبيرة جدًا،

رغم كل الأرض التي بقيت فارغة

للمرة الأولى أشعر بطريقة ما

أنها لن تدوم،

وأنه قبل أن أستنشقه، سيكون
الغليان كله قد انتشر
باستثناء بعض الأجزاء السياحية- الأحياء الفقيرة من أوروبا: وهذا دور
لن يصعب النجاح فيه
بثلة من المحتالين وفتيات الليل.

وأن إنجلترا ستكون قد رحلت
ظلالُها ومروجها وساحات مدنها وساحات الكنائس الغنائية.
سيكون ثمة كتب، ستظل قابعة
في السراديب، ولكن كل ما سيبقى
لنا سيكون عجلات وأحجار.

معظم الأشياء لا تكون مقصودة
وهذا لن يكون كذلك على الأرجح، ولكن الجشع والترف الأجوف
أصبحت سميكة يتعذر إزالتها الآن، أو الإتيان بمعاذير تجعلها حاجات.
أعتقد أن ذلك سيحصل، قريبًا.

توثّق القصيدة مستخدمة اللغة البسيطة تأملات حكيمة ولكنها كئيبة لأحد الأشخاص الذي شعر بخوف رهيب مما تنبأه بزوال معالم هذا العالم. وكل شيء يراه حوله يشير إلى حتمية تحقق نتيجة وشيكة، أي «زوال إنجلترا». ويدور محور القصيدة حول كلمة «يبقى» من السطر الأول:

«ظننت أنه سيبقى بقية عمري». افترض المتحدث أنه في أسوأ الأحوال، فإن الريف العتيق في إنجلترا سيدوم، إلا أنه حتى الأشياء التي لا تزول عادة فإنها تصبح عرضة للزوال نتيجة الضغوط التي تفرضها الرغبة بالمزيد- «المزيد من المساكن، المزيد من مصاف السيارات/ المزيد من مواقع البيوت المتنقلة، المزيد من الأجور». وقليل قليل ما يملكه هذا العالم لهذا العصر الذي يطلب المزيد، لأن «المزيد» من هذه اللحظة التاريخية تحديدًا يقتضي تدمير هذا العالم.

توفي لاركين عام 1985، ونحن نعلم أن ريف إنجلترا- أو على الأقل جزء كبير منه نسبيًا- قد بقي على حاله بالفعل إلى ما بعد مماته. ولكن قصيدة لاركن لا تقدم مزاعم واقعية؛ فالضمير المستتر في السطر الأول لا يعود على «الحقول والمزارع» مباشرة بل إلى «إحساس» داخلي لدى المتحدث بأنه «دائمًا ستكون ثمة أشجار وحقول». إن اليقين الداخلي النفسي هو الذي يوشك أن يزول. «لأول مرة أشعر بشكل ما/ أنها لن تدوم». وتمثل كلمة «أشعر» المحرك الأساسي للقصيدة، سواء أكانت تتوافق مع واقع قابل للتصديق أم لا. وفي الواقع فإن هذه الكلمة عندما تصبح شعورًا جمعيًا- ستولّد غالبًا حقيقة تتمناها أو تخشاها.

هل سبب هذه الهواجس التي تساور المتحدث تتمثل في كونه أقرب للموت من الحشد «الشاب» في مقهى إم 1؟ فكبار السن يميلون إلى الخلط بين اقترابهم من الموت وبين فناء العالم؛ أم أن التغيرات والخسائر والتدهورات التي تحدث في إنجلترا كانت تُظهِر بوضوح، يغلب أي شكوك منطقية، دافع الموت (التدمير) المشؤوم للتاريخ المعاصر؟ وليس هذا سؤالًا يمكن الإجابة عنه على نحو تجريبي. إذا كان دافع الموت موجودًا فلن يكون من قبيل الإدراك والقصد («معظم الأشياء لا تكون مقصودة») حتى وإنْ كان ذلك يتطلب «ثلة من المحتالين وفتيات الليل» لينفذوا ما ينطوي على هذا الدافع من تدمير للعالم. إن كل ما نعلمه هو أن المتحدث يعيش حاضره التاريخي كمرحلة تؤول سريعًا إلى الفناء، وأن سرعة الدنو من الفناء هي الباعث الأساسي لما يختلجه من مشاعر تنبئ بقرب النهاية: «إنها تبدو، الآن فحسب، أنها تحدث بسرعة كبيرة». وتعود «إنها» إلى النتيجة الواقعة، وهذا ما توضحه العبارة النهائية: «أعتقد أنها ستحدث، قريبًا».

ومرة أخرى، فليس مهمًا ما إذا كان الشعور النسبي- الفردي، الذي سببه حجم التغير وسرعته في حياة المتكلم، يتوافق مع حقيقة جماعية لطبيعة شؤون الحياة. ففي العالم البشري يجد الفردي سبيلًا ليصبح جماعيًا، لأن التاريخ قد بيّن مرات عديدة أن قدَر العالم الخارجي منوط بما «يشعر» به ساكنوه داخليًا، والذي بدوره يعتمد على ما يرونه حاصلًا بينهم وحواليهم. ولكي يبقى العالم عالمًا بكل ما تحمله الكلمة معنى لا مسكنًا وحسب، فينبغي لأولئك الذين يعيشون فيه أن يعدّوه شيئًا لهم. وما إنْ يصبح غريبًا دخيلًا عليهم، أو ما إنْ يشعروا أنه لم يعد عالمهم، فإنهم يجردونه من حبهم. وتمزق حب العالم هذا هو الخطر الأكبر الذي يواجهه العالم اليوم، لأن العالم يختفي مع اختفاء حبه الذي يحفظ مستقبله. ولهذا السبب فإن المشاعر الفردية لا يمكن فصلها عن الواقع الجماعي عندما يتعلق الأمر «بعالمية» العالم.

فهم جيامباتيستا فيكو القوة الرابطة للحب في بناء العالم. ويستعرض في كتابه «فن البلاغة» المراحل المختلفة للتطور في حياة الفرد ويشير إلى أن كل مرحلة يميزها نوع محدد من الحب، تبدأ بالحب الموجه للطفل في ذواته، أو ما يسميه فرويد النرجسية الأولية (حب الذات). ويناقش في

كتاب «العلم الجديد» هذه الفكرة مرة أخرى وهي أنّ «لكل عمر حبه الخاص» ويربطه بنظرية التطور المجتمعي من البربرية والهمجية إلى التنوير. تتوافق كل مرحلة من التطور مع ما نسميه عالَمًا، وكل واحد يشير إلى نوع من الحب:

إن الإنسان في حالته الهمجية يحب نفسه وشؤونه فقط؛ وإذا ما تزوج وأنجب أطفالًا، صار يحب شؤونه وشؤون عائلته؛ حتى إذا ما دخل الحياة المدنية، غدَا محبًا لشؤونه وشؤون عائلته علاوة على شؤون مدينته، وعندما يمتد حكمه ليشمل أناسًا عدة، فإنه يصير محبًا لشؤونه وشؤون أبناء بلاده، وعندما تتحد الشعوب بالحروب، وأسفار السلام، والتحالفات، والتجارة، فإنه يغدو محبًا لشؤونه ورفاهيته وشؤون كل الجنس البشري. (341§, 101)

وبعد استمراره إلى مراحل لاحقة من عملية التطور هذه، فإن حب الذات يستثمر رغبته وإرادته وعنايته في تكوينات العالم التي تشكل السلسلة التي يشير إليها فيكو هنا- العائلة، المدينة، البلاد، الإمبراطورية. وكلما زاد توسع التكوين، أصبح الحب الذي يحافظ على تماسكه أكثر عمومية وشمولية. ولكن يمكن للحب في أي نقطة من التسلسل أن ينهار منحسرًا ليقتصر على جوهر الـ«أنا». وحسب نظرية فيكو، فإن هذا يحدث عادة في نهاية إحدى دوائر التطور التاريخي وعندما تبدأ رابطة الشعوب البريطانية التنويرية بالاستسلام لما يسميه «همجية التفكير» مع كل أشكالها المتفاقمة من المفارقة، والشك، والسخرية، واللامبالاة بالأعراف.

سيكون من غير النافع أن نأتيَ بنظريات حول ما إذا كان العصر الحاضر يتوافق من ناحية برنامجية مع أي من المراحل التي اقترحها فيكو، خاصة نظرًا لأن تلك المراحل- كما قد رأينا- تتداخل مع بعضها بعضًا على نحو متفاوت الأزمنة. وقد أدخلتُ فيكو مرة أخرى إلى المناقشة ليكون بمنزلة تذكير إضافي أن حب العالم يغمر العالم ويحفظه، وأن تجريد العالم منه يترك العالم معرّضًا للقوى التي سببت تجريد العالم منه في المقام الأول. إن السؤال الذي نواجهه في عصرنا الحاضر- عصر هو أكبر من الوقت الذي كتب فيه لاركين قصيدته «راحل راحل» وأصغر منه في الوقت ذاته - لا يتمثل فيما إذا كنا أكثر قربًا من النهاية التي تنبأ بها في قصيدته، ولكن ما إذا كان تجديد هذا الحب للعالم ممكنًا تحت الظروف الراهنة. إن هذا لهُوَ السؤال الذي يتحتم علينا أن نجد له إجابة.

الفتية الجدد

وكل ما يصبح ذا وجود تاريخيًا- سواء أكان تقليدًا أم مؤسسة أم صورة عالمية- يبدأ بالذبول عندما يصبح ساكنًا، ولذلك، فلا يجدر الخلط بين استقرار العالم والثبات- عدم التغير- غير المجدي. بل

ينبغي أن يُنظر إليه على أنه تحوّل مستمر ومجدد للذات. وللأسف فإنه ليس ثمة قواعد صارمة للتمييز بين التغير التحويلي والتغير الهدام، والعصر الحديث -خاصة في المجال الجمالي- قد بيّن مرة ومرات أن التجديد، في تجلياته الأولى يبدو لعديد من المشككين علامة على التدهور. وحيث إن المعايير الموضوعية لا تنطبق، فإنه ينبغي للمرء أن يكون حذرًا عند إصدار الأحكام على ما هو جديد، خاصة أن التدمير في كثير من الحالات يعد مكوّنًا ضروريًا لتحقيق تجديد يتسم بالأصالة. ولكن ينبغي أن يتخذ حذر المرء منحيين اثنين، ويلزَم أيضًا أن نتذكر أن التغيير لا يعني دومًا التحوّل وأن تدمير العالم أسهل بكثير من تحصينه وتعزيزه.

يعتمد ميلاد العالم التجديدي للذات الاعتماد الأكبر على «الفتية الجدد» (oi néoi، مثلما يسمي الإغريق الناس من فئة الشباب)، نظرًا لأنهم يبثون في العالم حياة جديدة بمجرد أن يصبحوا مستعدين لحفظه. وإنني أؤكد هذا الجزء الأخير من العبارة لأنه عندما يتعلق الأمر بنوع التحول الذي يحفظ العالم من خلال التجديد، فإن كل شيء يعتمد على عمليات منوعة ثقافيًا يتعلم بها الفتيان الجدد ما يعنيه أن تصبح بالغًا وأن تتحمل المسؤولية للعالم الذي ولدت فيه، ويكافئ هذا القول بأن كل شيء قائم على تعليمهم.

تربط الفتية بالعالم علاقةٌ من الشك والريبة بقدر ما هم ملقون فيه من دون اختيارهم العيش فيه أو حتى العمل من أجل بنائه، وبالتالي فإنهم لا يشعرون بالانتماء إليه. ولكن حيث إنه من المقدر لهم أن يرثوا هذا العالم، فلا خيار أمامهم سوى جعل أنفسهم معنيين بما يخبئه لهم. وتمتد جذور هذا التضارب إلى حالة الطفولة ذاتها والتي تكون موجَّهة بعيدًا عن العالم ونحوه في الوقت نفسه. يقضي الأطفال عادة كثيرًا من وقتهم في كنف منازلهم الآمنة والمفعمة بالخصوصية بمنأى عن العالم الخارجي الذي يعيش فيه كبارهم، إلا أنهم يقضون فترة لا بأس بها في المدرسة والتي يتمثل دورها الرئيس في إدخال المقبلين عليها إلى العالم الذي يتجاوز الفضاء المحلي وإعدادهم لتَقلُّد المناصب فيه وقيادته. وإذ تضع المدرسة الصغار في مكان وسطي بين النطاقين الخاص والعام، فإنها بذلك تدرِّسهم معنى تحمل المسؤولية تجاه العالم الذي وُلدتَ فيه. ومن أجل ذلك فإن المجتمعات التي تسعى إلى استبعاد المرأة من النطاق العام وجعْل مهمتها مقتصرة على نطاق المنزل ليس من مصلحتها أن ترسل الفتيات إلى المدرسة لأن التعليم مؤسسة وسيطة تُعلّم دروسًا في المواطنة والمسؤولية. ولهذا السبب أيضًا، فإن التعليم النظامي للفتيات ودخول المرأة للتعليم العالي يمثل أحد أعظم التطورات للحضارة الحديثة؛ فهي تمنح نصف البشرية موطئ قدم في العالم.

ويجدر بالفتية الجدد اكتساب المعرفة الأساسية التي تتعلق بكيفية نشأة هذا العالم حتى يكون لهم مكانهم فيه. عندما يبدأ التاريخ بأمثلة معاناته وفشله وتقدمه- ماضيه المتضارب والطبقي- بتغذية إدراك الطالب للحاضر، فإن علاقة ذلك الطالب بالزمن- بكينونته في الزمن- تمر بمرحلة نضوج. وكلما أظهر الحاضر نفسه نتيجة للماضي، أصبح ظهوره كمقدمة للمستقبل أكثر وضوحًا. لا يحقق التعليم ولايته العالمية بوضع جهاز إلكتروني في يد كل طالب، أو بترويج رؤية شبه عمياء للحاضر، ولكن بإقحام الطلبة في أعماق التاريخ ودفعهم إلى تلك المناطق السفلية في باطن

الأرض، حيث يتحدث الموتى بأصواتهم التي لا تلائم هذا الزمان. يصبح التعلم مستقبليًا عندما يتخذ هيئة النزول إلى عالم الظل، حيث يكون لمخزون الموروثات مصدره.

لا يمكن أن يقود التعليم الإنسان بيده إلى المصدر، لأن المصدر دفين خفيّ في ذات كل شخص فتي؛ بل إن ما يمكن للتعليم أن يفعله هو أن يبين له الطريق إلى الغصن الذهبي الذي يسمح للفرد بالدخول إلى العالم السفلي، حيث يمكن للطلبة اكتشاف المصدر بأنفسهم، بالضمير المتكلم المفرد- الـ«أنا». وباختصار، فإنه يمكن أن يريهم الطريق إلى الغابة الجهنمية المظلمة (Stygian forest) للتاريخ التي منها وفيها أصبح العالم الذي نعلمه موجودًا. والتعليم في وظائفه الأكثر حيوية يُدرِّس الصغار كيف يبصرون في الظلمة- ظلمة الماضي الحي، حيث تنادي احتمالات المستقبل عبر الزمن طلبًا لاستعادتها. وما من شيء أصعب على صغير السن من أن يُدخِل في ذاته قوى التجديد التي تختبئ في أعماق الحضارة نفسها. ولا تتوقف تلك الأعماق عن مناداة الفتية- استدعائهم، إنْ صح التعبير- حتى وإنْ كان النداء لا يلقى اهتمامًا، أو يتلاشى إلى همس لا يكاد يُسمع فيما يمهد الشبابُ طريقًا للبلوغ. ينبغي أن نفترض أن النداء ينبثق من رغبة التاريخ غير المشروطة في المحافظة على استمرارية قصة العيش بإدخال الفتية لتحقيق مقصده.

وفي بداية قصيدة «الكوميديا الإلهية»، يحاول الحاج أن يتسلق جبل التسامي بما يعده به من سعادة مستقبلية باتباع طريق مستقيم إلى أعلى انحداره، إلا أن طريقه تسده ثلاثة حيوانات تبقى دلالتها المجازية غامضة. يصل شبح فيرجيل الذي يبلغ من العمر ألفًا وثلاثمئة عام في المشهد لينقذ الحاجّ؛ إذ يخبره أن الطريق إلى أعلى الجبل يقود إلى أسفل قبل أن يأخذه إلى الأعلى. ويقول له فيرجيل: «يجدر بك أن تسلك طريقًا آخر». وذلك أيضًا ينطبق على حال المستقبل. فإذا كان الشباب سيرثون المستقبل، فينبغي لهم أن يسلكوا طريقًا آخر غير الذي يقودهم بشكل مستقيم إلى نوره المضلل- طريقًا يلتف ليعود إلى الماضي، بعيدًا عن تعقيدات الحاضر قبل أن يقتحم الحياة الجديدة للمستقبل.

ولذلك السبب كان نجاح التعليم مقتصرًا على مقاومته نداءات الخطر للمعاصرة وإبقائه باب العالم للأزمنة الأخرى مفتوحًا. ونظرًا لأننا نصنع المستقبل مما قد مُنِحناه، فإن مهمة التعليم الأولى هي ضمان أن يتحقق هذا المنح، وهو عمل يتطلب منه خَلْق ذاكرة ثقافية حية. عرّف هنري بيرجسون في كتاب «المادة والذاكرة» الذاكرة الحية على أنها «توليف الماضي مع الحاضر برؤية مستقبلية». والتعليم في حالته المثالية يساعد في ولادة نوع كهذا من التوليف (المواءمة).

ولا يمكن للذاكرة الحية أن تنشأ إلا في الذات النشطة للشخص الذي يقوم بالتوليف. فمثلما أن المرء يمكنه أن يقود الحصان إلى الماء مع تعذر قدرته على جعله يشرب، فكذلك التعليم؛ إذ يمكن أن يقود الطلبة إلى الطرق المؤدية للتاريخ ولكنه لا يمكنه أن يجعلهم يستقون من هذا التاريخ. إن عملية الانتقال التي تولّد الورثة لا تزال غامضة. في مكان ما بين جنبات النفس يصلها شيء يظل مفعمًا بالحياة. ويحدث ذلك معظم الأحيان على نحو خفيّ وهادئ، مسجلًا آثاره في الذاتية المتنامية للمبادرة مثل الكيفية التي تقود بها رحلة دانتي في الكوميديا الإلهية إلى التحول الروحاني في الضمير المتكلم المفرد للحاج. إن المكان التكويني الذي نسميه روح الإنسان، لافتقارنا لمصطلح أفضل، هو حيثما تكمن قدرة التاريخ لعيش حياة جديدة تتجذر وتنبت.

الحب الفتي

قد يصح -أو لا يصح- من ناحية عملية القول إننا «نتعلم فقط من أولئك الذين نحبهم» كما أكد غوثي، أو أن «الأفكار الأعمق تنبع من الحب وحده» كما أكد نيتشه، إلا أن ما لا ريب فيه أن عملة التعليم غير الرسمية هي الحب. وعلى وجه أكثر تحديدًا، فإن مهمته تكمن في تعليم حب العالم- الحب الذي دونه لا يمكن أن يكون للعالم وجود أبدًا.

ما مصدر حب العالم؟ أو بالأحرى، أين نقطة البداية التي تقود إليه؟ الجواب: الفترة الفاصلة ما بين الطفولة والبلوغ؛ ففي هذه الفترة ينبغي لبذور حب العالم أن تُنثر. وهذا يجعل مهمة التعليم أكثر إجهادًا، لأنه ليس ثمة من الخارج مدخل مباشر إلى المصدر الداخلي للحب في روح الإنسان الفتي. وذلك يدفعنا لتذكر انجذاب إدغار ألان بو للمصدر في العبارات الافتتاحية من قصيدته «وحيد» التي ناقشناها في الفصل الأول:

منذ الطفولة ما كنتْ

مثلما كان الآخرون، وما رأيتْ

كما رأى الآخرون، وما استطعتْ

إيجاد متعتي من حيث متعتهم نبعتْ

ومن حيث حزنوا، حزنًا

ما وجدت، ورقصًا

بقلبي على نغماتهم فرحًا

ما استطعت، وحبًا

أكننت لكل شيء وحيدًا.

قبل أن يوجه حب البالغين نفسه إلى الخارج نحو العالم الذي يتشاركه المواطنون، ينبغي أولًا أن يغمس نفسه بعمق في «المنبع غير المشترك» للشخص الذي يمر بمرحلة البلوغ. ومن دون

الاختلافات غير المشتركة التي تُفرق شخصًا عن الآخر، فإن «العالم الذي يأتي بين الرجال» كما تسميه أرندت، لن تكون «التعددية» واحدًة من مكوناته الأساسية. إن العالم هو محل التعددية لأن كل واحد من مواطنيه يمثل الضمير المتكلم المفرد. ويمتلك الحب قدرة على ربط الفرد في الشبيبة إلى الحد الذي يمكنها بها أن تعزله عن الآخرين كذلك، سواء أكان ذلك من جانب شخصي أو اجتماعي أو سياسي. إذا كان يمكنني أن أعتمد مقولة سْتِينْ في رواية جوزف كونراد بعنوان «السيد جيم»: في العنصر المدمر انغمس! وفي هذه الحالة، فإن حب الروح الفتية لذاتها بمنأى عن العالم هو العنصر المدمر الذي منه ينبع حب العالم في النهاية. فأن تصبح بالغًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى يعني أن تدرك ما أستبعد أن يكون هو الحال في سنوات نشأتي التكوينية، أي أن أُدرك أن أغلى ما لديَّ يعتمد على العالم الذي ولدت فيه ويأتيني من خلاله.

ومرد تأكيدي على السمة المميّزة للحب الفتيّ هو أن ذات البالغ التي تولد من ذلك الحب تبقى حتى في شيخوختها كيانًا حديث النشأة، كيانًا يتجدد مولده مرة بعد مرة في ذلك الحيز الصامت في كنف عزلته منتشيًا خبيئًا في دواخلنا سواء أكنا واعين بذلك أم لا. يصف ديفيد هربرت لورنس الموطن الأم للذات في فقرة تصويرية توجه لنا خطابًا مباشرًا حول النقطة التي تشغلنا هنا:

في أحلك حجرات الجسد يوجد الرب. وعنه تصدر أول الأشعة المبهمة لمشاعرنا الصامتة التي تسبق الكلمات بكثير: الأشعة الأعمق، الرسل الأولون، المخلوقات البدائية الكريمة لكينونتنا، التي تتردد أصواتها بلا كلمات أبدًا في أحلك مسالك الروح، ولكنها تزخر بحديث مهيب. حديث المعاني الكامن فينا. (Phoenix, 759)

إن الرب الموجود في أحلك أجزاء الجسد، والذي يقصد به لورنس الجوهر الحي للحياة الذي سميته قبلًا «الذاكرة الحية» هو ليس أحد الأرباب المتعارف عليها، فلا هو يهوَه (إله العبرانيين)، ولا هو زيوس، ولا هو المسيح. «أرِنا أربابًا قبل هؤلاء» - «يسبقون تمامًا الكلمات» - هم «الرسل الأولون» الذين جلبوا معهم بشرى المواليد. إنهم يَحيَون عندما تصبح الذات وحدها كافية أن تصبّ جل اهتمامها كاملًا لتتصل بذلك الصوت الذي لا يكاد يسمع والذي يشبه صوت الطفل «ما هو بكلمات... ولكنه يزخر بحديث مهيب». ويثير لورنس في قصيدته «الفكر» نوعًا من التفكير يسمح «للأشعة الأعمق» في النفس أن تسطع:

الفكر ما ينبع من حياة مجهولة إلى

الوعي

الفكر اختبار العبارات المحفورة على جدار

الوعي

الفكر هو التحديق في وجه الحياة، وقراءة ما

يمكن قراءته

الفكر هو التمعن في التجربة، والوصول إلى

خلاصة

الفكر ليس أحجية أو تمرينًا أو مجموعة من الخدع

الفكر إنسان يوجه بكليته كل انتباهه.

ومهما يكن هذا الفكر بعيدًا أو مختلفًا عن العالم، فإنه يمثل نوع التفكير الذي يُبقي العالم موجودًا، فوحده الإنسان الذي «يوجه بكليته كل انتباهه» هو من يجعل العالم محط تركيز؛ إذ يسمح لـ«حياته المجهولة» أن تنبع من الوعي.

إن هذه الحياة المجهولة، كما قد أكدتُ، تنبثق من أعماق «الحجرة المظلمة» «لحديث المعاني الكامن «للفرد». ولا شيء أكثر أهمية في الانتقال إلى البلوغ- أو نقل الموروثات- من الوصول إلى هذا المكان في النفس حيث الحب في دافع تعاليه الذاتي يربط الماضي والحاضر والمستقبل معًا في «الذاكرة الحية». ومن ذلك المصدر يكتسب الفرد أصالته التاريخية. ويتطلب هذا الوصول قسطًا يوميًا من الانقطاع عن الحياة الاجتماعية والصمت والعزلة لأن أكثر الأشياء الجوهرية التي تثمر لاحقًا في الحياة تتغذى في الساعات التي يقضيها المرء وحيدًا- يقرأ ويتعلم ويتساءل ويلاحظ ويحلم ويتخيل ويتفكر. وهذه الخلوة مع النفس هي «العنصر المدمّر»، حيث تحتضن الذات نضجها النفسي والثقافي المستقبلي.

إننا نعيش في عصر قد شن حربًا، سواء بقصد أم بغير قصد، كاملة العتاد على الحجرة المظلمة للذات التي توجه بكليتها كل انتباهها إلى الأدوات التي تسحرنا جدًا، والتي تصغّر العالم على شاشة، تجذب قابليتنا الطفولية للشعور بالانبهار، ولكنها وبالطبع تثبط سير عملية النضج في حجرات ذواتنا المظلمة. وهذا أهم عمليات النضج على الإطلاق، لأنها تحوّل حُب النفس إلى حُبٍ للعالم، وتحوّل الأطفال إلى بالغين، وليس ذلك على المستوى النفسي وحسب، بل وعلى المستوى الثقافي والتاريخي. ومع ذلك، فإن العمر يطالبنا لسبب ما أن نبقى في كل الأوقات مرتبطين «بالذكاء الجمعي» (Borg collective)، وأن ننضم إلى خلية الذكاء الجمعي ولا نسمع في أعماق عقولنا نداءات التجديد بل الدويّ المتواصل الذي يملأ شبكة الترابط العالمية.

يبدأ الفكر في ما يسميه أفلاطون الحوار الصامت الذي أجريه مع نفسي في عقلي. ولكن لاحقًا ما ينخرط ذلك العقل في حوارات مع مواطني المدينة. فمن دون الأول ستغدو المدينة بلا فكر والمحادثات التي نجريها مع بعضنا بعضًا محض ثرثرة تفتقر إلى القوة لتعزيز التعدد وحب العالم. يقول رالف والدو إميرسن في نهاية مقالته «التجربة» حول نوعي الحوار السابقين ما يأتي:

أَعْلمُ أن العالم الذي أتحدث معه في المدينة وفي المزارع ليس هو العالم الذي يسكن عقلي. إنني ألاحظ ذلك الفرق، ولسوف ألاحظه. يومًا ما سأعلم قيمة ذلك الفارق وقانونه. ولكنني لم أجد أننا جنينا الكثير من محاولاتنا لتحقيق ما يجول في عالم الفكر. (Essential Writing, 326)

وطالما أن نشأة الفكر تحدث في حوار على نحو انفرادي مع الذات، فسيكون ثمة اختلاف جوهري دائم بين عالم الفكر وعالم المدينة. يعد هذا الفارق بالنسبة للبعض شيئًا كريهًا تجب إزالته. ولكن بالنسبة لإمرسون فقد شكل قانونًا قد لا تكون قيمته واضحة فورًا، ولكن من دونه لن يكون ثمة فكر أبدًا، وبالتالي لن يكون هناك عالم نتحدث معه في المدينة.

لم يلتفت القرن العشرون إلى دعوة إمرسون بإبقاء العالمَين مرتبطين ومنفصلين في الوقت ذاته. تَكوّن الكثير من تاريخه السياسي تحديدًا من «محاولات للتغيير لتحقيق ما يجول في عالم الفكر» باستخدام الوسائل الاستبدادية (الشمولية). وتتمثل المفارقة في هذه المحاولات في أنهم سعوا إلى تدمير عالم الفكر بعزمهم على تحقيقه من خلال الثورات، والإبادة الجماعية، والهندسة الاجتماعية، وإعادة التعليم الأيديولوجي، ووسائل أخرى. وهنا ايضًا لزمت الاستعانة بهانا أرندت لإظهار كيف أن الهدف الأساسي للأنظمة الشمولية يتمثل في التفكير عوضًا عنا وجعله أمرًا مستحيلًا بالنسبة لنا أن نفكر بأنفسنا وذلك تحديدًا بمَلء الصمت الذي يسكن رؤوسنا بضجيج الدعاية المستمر. والدعاية بطبيعتها الجوهرية تحارب العالمَيْن- العالم الذي يسكن عقلي والعالم الذي أتحدث معه في المدينة. وهذا بحد ذاته دليل كاف على أن العزلة أساسًا «سياسية»، وأنها تظل مهمة لعملية النضوج التي تسمح للفرد في النهاية بالتفاعل وتبادل الآراء مع جمعٍ من الأفراد الذين يفكرون بأنفسهم مثله.

قد تكون التعددية الكلاسيكية للشمولية في القرن العشرين في تراجع، ولكن لا يمكن القول إن ذلك ينطبق على التهديد ضد انفراد الذات مع نفسها. إن هدوء الفكر له أعداء آخرون هذه الأيام أكثر من الدعاية الغازيَة. إن شبكة الترابط العالمية ستجعل من أصواتنا جميعًا محض دويّ، وسيسمع أي أحد يسعى للانفصال عن هذه الشبكة صوت الممانعة يتردد من كل زاوية: «المقاومة عقيمة» ورغم أن ذلك قد يكون صحيحًا، فإنه لا يغير حقيقة أنه إذا كان العالم الذي «يسكن عقلي» يختفي، فإن عالم المدينة يفقد محادثته ويغدو في جوهره بلا فكر. ولا يغير ذلك أيضًا حقيقة أن العالم الذي يفتقر إلى الفكر ليس عالمًا بل خلية. قد يرغب المرء من دون شك في تشكل خلية، ولكن رغبة كهذه لا تشترك في حبها للعالم الذي يبقي عالم الإنسان في الوجود.

وحيثما يفشل حب *العالم* في البقاء، فإن المشكلة لا تكون دائمًا مع الوالدين أو المعلمين، ولا مع اللامبالاة المشوبة بعدم الفهم لدى الشباب؛ ففي بعض الأحيان، تكمن المشكلة في العالم نفسه الذي يخفق في أن يستنهض لدى الشباب التفاني والولاء الذي سيجعلهم حماة له. وإن أحد الأسباب وراء تراجع العالم الآن هو فرض مظاهر شغفه على الصغار بإصرار وفوضى وشدة. عندما لا يستطيع الشباب التراجع والتعمق بالفكر، فإن حب العالم لا يمكن أن يكون له موطئ قدم بينهم. وإذا كان «الفكر هو إذكاء حياة مجهولة في الوعي» كما يقول لورنس، فإنه ينبغي للعالم أن يكرس اهتمامًا خاصًا للتدخل في عملية النقل، فالمستقبل يعتمد عليها.

عقب صمت طويل

يتهم ويليام بوتلر ييتس في قصديته عام 1921 «قادة الحشد» صنفًا من الناشطين الذين يسعون إلى استثارة الحشود ويعيش في رحلة يومية شاقة من الإثارة والحداثة وعلاقات الحب الجديدة. وهذا ما يقوله الشاعر حول «القادة» قرب نهاية القصيدة.

كيف يمكنهم أن يعلموا

تزدهر الحقيقة حيثما يضيء مصباح طالب العلم

هناك وحسب، أما من عزلة؟

ومن ثم يأتي الحشد، غير مكترثين بما قد يحدث

لديهم موسيقى عالية، ويتجدد الأمل بهم كل يوم

يبدد مصباح الطالب انفعالات الأيام وضجيجها، إذ يضيء على ما هو أكثر تفكرًا وصفاءً وارتباطًا بالذات في صفحات كتب كلماتها تتسامى على فناء المقابر. وكتب كهذه لا تصف «الحقائق الأزلية»، فالحقائق الأزلية غير موجودة. ففي أحسن تقدير قد تجد كتبًا تنبض بحياة جديدة عندما يكتشف فيها القراء تساميًا للحقيقة لم ينته- إنها كتب تزخر بالمعاني لدرجة أنها لا تنتهي أبدًا من قول ما تريد قوله.

تقول قصيدة ييتس «تزدهر الحقيقة حيثما يضيء مصباح طالب العلم، وهناك وحسب» - وبعبارة أخرى، فإنها لا تزدهر في ذاتها- الكتب- ولكن بسبب الضوء المسقَط عليها، أي بسبب تركيز القارئ عليها. إن نور المصباح ينبع من داخل الطالب؛ إنه ينبع من- كما تقول معادلة

لورنس-"الرجل [الذي] يوجه بكليته كل انتباهه». أو لنصوغها بطريقة أخرى، فإن الحقيقة تصبح في الوجود نتيجة التفاعل الابتكاري بين الكلمات والانتباه. إن الطالب ليس في حاجة لأن يكون شابًا أو حتى في المدرسة؛ بل إنه في حاجة لأن يقرأ بمثابرة وشغف. إن ازدهار الحقيقة ينتج كثمرة للعزلة: «كيف يمكنهم أن يعلموا/ الحقيقة تزدهر حيثما يضيء مصباح طالب العلم/ هناك وحسب، أما من عزلة؟»

ومثلما أن العزلة تجعل من الممكن أن يتخذ التفكير شكل حوار الذات مع الذات، فكذلك الأمر عندما تكون وحيدًا مع نفسك وفي حضرتك كتاب يعد شرطًا مسبقًا للدخول في حوار مع كلمات الموتى التي يملؤها المصباح ضياءً.

يصف نيكولو ميكافيلي في رسالة مشهورة كتبها لصديقه فرانسيسكو فيتوري المحادثة النشطة مع الماضي. وبعد أن سرد كيف يقضي أيامه في مزرعته الصغيرة التي لجأ إليها بعد أن نُفي من السياسة الفلورنسية في 1512، يحكي كيف يقضي مساءه:

عندما يحين المساء، أعود إلى مسكني وأدخل حجرة المدارسة؛ وعلى العتبة أنزع ملابس العمل المغطاة بالطين والأوساخ، وأرتدي ثياب المحكمة والقصر. وإذ أُصلِح من هندامي، أدخل إلى المحاكم المبجلة للقدماء فيستقبلونني بحفاوة، أُقيت نفسي بذلك الطعام الذي هو لي وحدي والذي من أجله ولدتُ. وهناك لا أشعر بالخجل لمحاورتهم وسؤالهم عن دوافع أفعالهم، وإنهم بما يحملونه من دماثة الإنسان يجيبونني. ولأربع ساعات متتالية لا أشعر بالملل، أنسى كل مشكلاتي؛ فلا أخشى الفقر، ولا يرعبني الموت. أشغل نفسي بهم تمامًا. ولأن دانتي يقول إنه لا أحد يفهم أي شيء حتى يحفظ ما فهمه، فقد دونتُ بإيجاز ما استفدته من محادثتي إياهم وألّفت هذا الكتيب بعنوان «الأمير» الذي أخوض فيه بأعمق ما أستطيع في الأفكار المتعلقة بالموضوع، ويناقش تعريف الإمارة وأصناف الإمارات، كيف تُكتسب، وكيف تحفظ، ولماذا تضيع. (Atkinson an «Sices, Machiavelli and His Friends, 264-65)

تدعم الفقرة ما أكدته سابقًا عن أن الحركات أو المستندات الأكثر جرأة للعصر الحديث تنشأ غالبًا من الحوارات الدراسية مع الموتى على رأس كل القدماء. وفي حكاية ميكافيلي، فإن أسئلته للموتى كان نتاجها «الأمير» وهو كتيّب فصل السياسة عن ارتباطها التقليدي بالأخلاقيات بطريقة منقطعة النظير إلى درجة أنه أسس النظام الحديث للعلوم السياسية.

وإن حكاية ميكافيلي حول تغييره الاحتفالي لزيه قبل الجلوس على مكتبه مع مصباح الطالب (وفي حالته، ضوء الشمعة) تذكرنا أن القراءة الجادة تحدث عند الحضور الحقيقي - حتى وإنْ لم يكن حضورًا جسديًا- للمتحاورين من الماضي مؤكدين من جديد أن الانفراد علائقي (قائم على علاقة بين اثنين) وتحاوري لا أحادي فردي. ويتمثل الدرس الآخر الذي نستقيه من حكاية ميكافيلي أن

«الحقيقة تزدهر» حيثما يتخذ الطالب وضعية تنمّ عن الاهتمام والإعلاء لما يقرأ. وليس المرء في حاجة لأن يرتدي ثوبًا خاصًا من أجل المناسبة مثلما فعل ميكافيلي، فإن مجرد حملك للكتاب بكيفية معينة يعد كافيًا- وليس المقصود بذلك الوضعية الإيحائية التي تدفعك للنوم، التي تشبه وضعية القراءة من شاشة إلكترونية، بل وضعية تركيز استجماع الذات مثلما يكون الحال عند القراءة المتعمقة، حيث ينبعث النور من بين طيات عقل الطالب لا مما ترسله شاشة الكمبيوتر المتوهجة.

وبجانب الحوار الداخلي مع الذات ومع المتحاورين من الماضي، فإن الانفراد يجعل من الممكن إجراء محادثة فعالة مع الأحياء من بني البشر، سواء أكانوا أصدقاء أم أحبة أم مواطنين آخرين. وفي الحقيقة، فإن الحوار الفعال مع الآخرين يقتضي ضمنًا حدوث حوار (سابق) بين الذات مع الموتى.

وهنا تصبح القراءة الجادة ذات صلة وجودية، خاصة فيما يتعلق بعملية الشيخوخة.

أدعوك إلى قراءة القصيدة الآتية بعنوان «عقب صمت طويل» لوليام بوتلر ييتس:

حديث عقب صمت طويل؛ إنه حق،

كل المحبين افترقوا أو ماتوا؛

والضوء المَقيت مستتر تحت ظله؛

والستائر منسدلة على وجه الليل المقيت،

أننا تحدثنا ومرة أخرى تحدثنا

حول الموضوعات الأسمى للفن والغناء:

تداعي الجسد حكمة؛ شبابًا

أحببنا بعضنا وكنا جاهلين.

وهذه العبارات المتداخلة في جملة واحدة طويلة تصف، من ناحية دلالية ونحوية، العمق الزمني والتاريخ المتقلب الذي يتحدث عنه المحبون في لقائهم المتجدد في وقت متأخر من حياتهم. كلاهما كبير بالقدر الذي يجعل ضوء المصباح شيئًا «مقيتًا» نظرًا لأنه لو لم يكن «مستترًا تحت ظله» فإنه سيُظهر «عجز أجسادهم». تعود علاقتهم إلى طريق طويل، ويبدو أنها مشوبة بانقطاعات أو

انفصالات لأن حديثهم الحالي قد أتى «عقب صمت طويل» في وقت «افترق» فيه «المحبون الآخرون» أو «ماتوا». والليل مثل ضوء المصباح «مقيتٌ» إما لأنه ينذر بالموت الوشيك أو لأنه يذكّرهم بأن العالم الخارجي قلما يرجو شيئًا من كليهما الآن.

إن السطرين الختاميين في القصيدة يُنشئان علاقة تفاعلية وربما تكافلية بين «جهل» حُب الشباب و«الحكمة» التي تسمح الآن للمحبَّيْن اللذين ارتبطا من جديد أن يتحادثا حول الموضوعات الأسمى للفن والغناء. فقط أولئك الذين يتعرضون للفكرة الأسمى عندما يكونون شبانًا - فقط أولئك الذين يقرؤون الكتب في شبابهم، حتى وإنْ كانت قراءتهم غارقة في الجهل التجريبي- سيكونون قادرين على التحاور حولها لاحقًا في الحياة. وهذا هو معنى العبارة «وإننا تحدثنا ومرة أخرى تحدثنا». عندما كانا شابين أحبا بعضهما بعضًا وتحاورا في جهل حول الفن والغناء، أي من دون إدراك كامل للدرجة التي يتعلق بها الفن والغناء بالخسارة- خسارة الحب، والشباب، والأحبة. ولو لم يتعرف المحبان على الموضوعات الأسمى في شبابهما، ولو لم يتعلما القواعد الأساسية للفن والغناء في ماضيهما- باختصار، لو لم يتلقيا تعليمًا ثقافيًا متنوعًا عندما كانا شابين- لما استطاعا أن يتحدثا عن الموضوعات «مرة أخرى» وهما أكبر سنًا. وبعبارة أخرى، سيكون لدى الشريكين القليل ليتحدثا عنه عقب صمت طويل.

تتضمن القصيدة درسًا مهمًا. إذا لم يتعلم المرء كيف يتحدث وهو صغير، فإنه لن يحسن الحديث إذا بلغ سنًا كبيرًا. وإذا لم يتعلم المرء شيئًا عن الغناء والفن والأفكار والتاريخ أو التاريخ الثقافي خلال شبابه، فإنه لن يكون قادرًا على الانخراط في «حكمتها» لاحقًا في الحياة. وإذا لم يتعلم المرء طرائق للتعلم عندما يكون شابًا، فإنه لن يعلم كيف يتخرج إلى نمط كينونة آخر عندما يكبر. وهكذا الأمر بالنسبة لامتداد طفولة التعلمي. إن مصباح الطالب هو الذي، لاحقًا في الحياة، يمنحنا شيئًا لنقوله لبعضنا بعضًا عندما يغدو ضوء المصباح مقيتًا. إذا كان للحكمة مصدر في جهل مرحلة الشباب فذلك لأن عملية النضج تنتج فهمًا أعمق للمعنى الإنساني لما درسه المرء ولكنه فشل في فهمه فهمًا كافيًا عندما كان فتيًا- أي أنك لا تحتاج الحكمة لكي تحب، ولكن الحب يحتاج حكمة لكي يبقى على قيد الحياة عندما نرى الليل بدأ يخيّم.

وإن كثيرًا مما يجري نقْله بصمت أو من دون إدراك خلال التعليم ينمو على نحو سرّي وبطيء وغالبًا غير متوقع، خاصة عندما يتعلق الأمر بعالم الروح (ما يسميه ييْتس الفن والغناء). وإذا كان الهدف الرئيس للتعليم هو إعداد الطلبة الشباب ليرثوا العالم، فإن هدفه الثانوي يتمثل في إعدادهم لكي يصبحوا قادرين على التحاور لاحقًا، أي أن نمنحهم الأسس التي بالاستعانة بها قد يجدون شيئًا ذا معنى وأثر يقولونه لبعضهم بعضًا فيما تركه من فراغ المحبون المفترقون، والآمال المخبَّأة، والشركاء الراحلون. تسمح الشيخوخة والموت الموعود لنوع جديد من «المنطق» أن يزهر، ولكن فقط لأولئك الذين يقضون ساعات لا متناهية في «الصمت الطويل» تحت مصباح الطالب.

إن حكمة الكبار التي يصفها ييتس- ما يميزهم عن أولئك الذين ليس لديهم ما يقولونه لبعضهم بعضًا في مرحلة حياتهم- هي الحياة الأخرى الحيوية لشبابهم، حياة آخرة تمجدهم وبالتالي تتمسك بالحب الذي به أحبا بعضهما بعضًا في جهالة. وكهولة الجسد مع الحكمة يحتفظ بتمسك بهذه الحيوية. وكهولة الجسد من دون حكمة هي مجرد كهولة جسد تستوفي أجَلها في صمت باهت.

التعليم المستمر

إذا كان للتعليم هدف فهو يتمثل في السعي إلى زيادة سن الشباب زيادة كبيرة - لجعلهم يبلغون من العمر مئات السنين، إنْ لم يكن آلاف السنين، أكثر مما كانوا يبلغون من العمر عند دخولهم إلى الصف أو جلوسهم مع مصابيح طلبة العلم لتوسيع مداركهم؛ إذ إنه من خلال الكتب أو غيرها من أنماط الكتابة، تُحوّل الثقافة الجوهر الداخلي للعمر التاريخي.

لا يحدث التجديد الثقافي إلا إذا كانت الثقافة تعيش عمرها، ولكن الثقافة لا تستطيع أن تعيش عمرها ما لم يعلم أولئك الذين ينتمون لحاضرها كم من العمر يبلغون حقيقة. ويحوَلنا التعليم ببيانه عمرنا الحقيقي لأنفسنا إلى رواد محتملين للتجديد التاريخي. وهذا هو الحال قبل كل شيء عندما يكتسب أولئك الذين هم شابون بيولوجيًا عمرًا ثقافيًا قديمًا من خلال تدريبهم، وقراءتهم، ووسائل أخرى متنوعة. وليس ثمة طريقة أنجح لتنشيط الشباب من أن نمنحهم عمرًا إنْ جاز التعبير.

وهذه هي مفارقة العصر البشري في المجال الثقافي: إننا نغدو أصغر سنًا بأن نصبح أكبر سنًا. إن إحدى منافع طبيعة الإنسان، والتي لمن هم دونه تعد أمرًا مأساويًا ومحفوفًا بكل أنواع المشكلات، هي أنه ما إنْ يبدأ بالتعلم فإنه يدخل مرحلة لا تنتهي، أو على الأقل مرحلة لا يَلزَمُ أن تنتهي. إن مرحلة امتداد الطفولة تقوم على ملازمة صفة الشبيبة للبشر في كل مراحل بلوغهم.

ما من صورة أكثر إقناعًا لامتداد الطفولة لدى الإنسان من صورة بالغ يقرأ كتابًا لديه شيء جديد يتعلمه منه. وبين الحين والآخر، فإنني أدرّس في برنامج التعليم المستمر في الجامعة الذي يقدم مجموعة متنوعة من المساقات في العلوم الإنسانية يمكن للجميع الالتحاق بها لقاء رسوم معقولة. وتستقطب هذه البرامج الأفراد المخضرمين وكثير منهم متقاعدون. وتكون فائدة التعلم واضحة جدًا لدى هؤلاء الطلبة المستمرين في التعلم مما يجعل المرء يتساءل ما إذا كان الأمر يتطلب نُضجًا من نوع معين، مما يأتي لاحقًا في الحياة هذه الأيام، لنرى ما ستعلمنا إياه العلوم الإنسانية. وإن جزءًا كبيرًا من التعليم الإنساني الذي نجح لدى فئة عمرية معينة يمكنه الآن أن ينجح في مرحلة معينة واحدة فقط لاحقة.

تكمن المعضلة في أن ثمة نوعًا معينًا من التعلم يقتضي ضمنًا درجة من النضج لدى المتعلم تُكتسب بشكل كبير من خلال التعليم، ولكن نظرًا لأن وقت بداية النضج يتأخر أكثر وأكثر، فإن التعليم يصبح إلى حد كبير غير متصل بأولئك الذين تعتمد عليهم الثقافة من أجل تجديدها. ولكي تتعلم ما يعنيه أن تكون بالغًا ينبغي أولًا أن تصبح كذلك.

لن أقدم توقعات حول عواقب هذه المفارقة ولكنني سأؤكد بدلًا من ذلك الجزء الأكثر إشراقًا، أي أن سعادة الإنسان في المستقبل- أو ذلك على الأقل ما أعتقده- ستكون أكثر ارتباطًا بمؤسسات تعليم البالغين التي ستأخذ من الأشكال المؤسسية التي قلما يمكننا تصورها في الوقت الحاضر. وبقليل

من الحظ، ستصبح مرحلة البلوغ، خاصة في مراحلها المتأخرة المجال الجديد للتعليم الإنساني، أي معرفة الذات.

ولكن أي هدف سنحققه بتعليم هؤلاء «المتعلمين الناهضين» كما أسميهم؟ إن ذلك لن يحقق أي هدف على الإطلاق باستثناء تحسين الحياة. وإن التعلم في المجال الإنساني هو الحياة، والحياة هي التعلم. ولذلك كان آخر ما طرحه سقراط في المجال التعليمي ينبض بالتأكيد على أهمية الحياة. ووفقًا لما قاله إميل تشوران حول ما قد رشح في خلية السجن حيثما كان سقراط يتعلم عزف لحن جديد على الناي فيما كان الجلادون يُعدّون عصير الشوكران السام. وسئل «ما النفع الذي ستقدمه لك، أن تتعلم هذه النغمة قبل أن تموت؟» وكان هذا هو السؤال الخطأ الذي طُرح على سقراط بالتحديد خطأً الذي قد عبرت إيماءته الأخيرة لتلاميذه أن معلمهم كان في المقام الأول متعلمًا، وأن التعلم في ذاته يعد غاية، وليس لمشروع التعلم نهاية لأن كونك إنسانًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى يعني أن تستمر بالتعلم إلى أن يضع الموت حدًا له.

الخاتمة

عندما ذكرت آنفًا في الجملة الافتتاحية من مقدمة الكتاب أن عصر الشباب بدأ في أمريكا في فترة ما بعد الحرب ومن هناك بدأ يتحرك إلى جهة الشرق، ضد الانجراف الغربي التقليدي للإمبراطورية، كنت أشير إلى الظاهرة العالمية المعروفة بـ«الأمْرَكَة» (Americanization) والتي لا تعد السبب أو الأثر المترتب على عصر الشباب، ولكنها ولأسباب غير معلومة تمثل الشكل الثقافي السائد في الوقت الحالي. إننا نعتقد أننا نفهم ما هي الأمركة وكيف جاءت وماذا تمثل، ولكنها تظل معضلة مذهلة من منظور ثقافي وفلسفي. فلم تتنبأ أي فلسفة تاريخية بما ستحققه من نجاح عالمي، ولم يرَ أحد في التاريخ الثقافي للغرب ناهيك عن المجتمعات غير الغربية أن الأمركة ستغدو- إنْ جاز التعبير- مصيرًا للعالم. وقد تخسر أمريكا قريبًا سيادتها الجغرافية السياسية، إلا أن الأمركة ستبقى لأمد طويل حتى تصبح النمط الذي يحدد كينونتنا الثقافية. وهذا من جانب يعد من قبيل المفارقة لأن الولاء لأمريكا يعمل بطريقة ما على إضعاف التاريخ وإبادته،

حتى وهي تقوم بإعادة صناعته في صورتها الخاصة. ولا أعتزم الخوض في المظاهر الاجتماعية للولاء الأمريكي ولكنني سأجعل ملاحظاتي الختامية مقتصرة على عدة كلمات حول علاقتها بعصر الشباب والصعوبات التي تفرضها هذه العلاقة عندما يتعلق الأمر بتقدير أعمارنا في عصرنا التاريخي العجيب هذا.

وتتمثل إحدى الطرائق لتفسير السهولة التي انتصرت بها الأمريكانية (Americanism) على العالم بأن نقول إنها تستقي من اللاوعي الثقافي لكل الثقافات الأخرى أو تنبثق منه. إنها الشكل الذي يتخذه اللاوعي عند تحريره من المحددات التقليدية. ولعل العامل المشترك الوحيد القائم على التقليد بين الثقافات هو الاستياء من التقليد نفسه- أي طقوسه، وتعليماته، ومحظوراته، وتماثله الذاتي المتين والممل، وما يفرضه من ضغوط من أجل الالتزام به. وهذا سيفسر لماذا قلما يسعى أي أحد (أو يكون في حاجة للسعي) ليصبح أمريكيًا ولكن لماذا يُصر كل أحد تقريبًا على الرخصة التي تدعمها أمريكا في الخيال الشعبي. وهذا بدوره سيفسر لماذا قد تكون أمريكا مبغوضة من القلب كدولة أو سلطة سياسية من دون المساومة على سيادة الأمريكانية.

وفي حديث لي مع صديقي وزميلي في كلية ستانفورد ميشيل سير، تساءلت بصوت مسموع حول الانتشار العالمي للثقافة الشعبية لأمريكا لفترة ما بعد الحرب، فأجاب ميشيل سير الفيلسوف الفرنسي ومؤرخ العلوم بمعادلة لطيفة. وقال إنه في حين أن أمريكا مفهومة من منظور الثقافات الأخرى كلها، فإنها تعد هي ذاتها المنظور الذي يجعل الثقافات الأخرى غير مفهومة. وأظن أن المعادلة مأخوذة من هندسة إسقاطية. فإذا ما وجهتَ ضوءًا على مكعب وأسقطتَ ظله على الحائط، فإنك تحوّل المجسم ذا الثلاثة أبعاد إلى مربع ذي بعدين. وفي حين أن المربع «مفهوم» من منظور المكعب، فإن العكس غير صحيح، لأن المربع يفتقر إلى البعد الثالث الذي للمكعب.

هل هذا ما يجري فيما يتعلق بالأمريكانية؟ هل أمريكا حائط وهمي تتجلى عليه جميع الثقافات لنفسها في شكل ذي بعدين؟ إذا كان الأمر كذلك، فما مصدر سحرها؟ لماذا وكيف يغلب المربعُ المكعبَ؟ لعل ذلك مرده أن البشرية لا يمكنها أن تتحمل ذلك القدر من الواقعية كما وصفها تي إس إليوت، أم أن ثمة عوامل أخرى تؤثر في ذلك؟

وفي حين أن المربع ذا البعدين هو من قبيل القياس، فمن يمكنه أن ينكر أن أمريكا غزت العالم أولًا. ولم يكن ذلك بجيوشها ولا بعملائها السريين بل بنشرها صنوف الصور المتحركة غير الأخلاقية؟ ويستمر الغزو الآن بشكل رئيس عبر سحر الشاشة، سواءً أكان ذلك بعرض فيلم أو بث تلفزيوني أو لعبة فيديو أو على شاشة الكمبيوتر أو الهاتف المتحرك. تعد أمريكا بهذا المعنى أكثر من مجرد ثقافة خاصة أو دولة أو قوة عالمية؛ بل إنها المسرح العظيم للإسقاط الهندسي الذي فيه يتجلى العالم كله لنفسه بأبعاد منقوصة. وما إن تدخل الثقافة عالم الإسقاط هذا، فما من سبيل لإعادة المربع إلى مكعب. وفي النهاية تصبح تلك الثقافة «غير مفهومة لنفسها»، أو بالأحرى، فإنها تغدو مفهومة لنفسها من منظور «متأمرك» فقط، من خيال وهمي لأمريكا تقف لتحل محل البعد المفقود. ولهذا السبب بالتحديد - في عالم يزداد لفهم نفسه اعتمادًا على ما يُبث على الشاشات- تبدو ثقافة أمريكا الشعبية لما بعد الحرب في النهاية الثقافة الوحيدة المنطقية والمفهومة.

إنني أميل إلى تغيير المقارنة هنا والقول إن الفتوة (الحداثة) تحمل السر لعالمية الثقافة الأمريكية. فليس ثمة مجتمع على وجه الأرض يعد نظيرًا لخيال الفتوة الأمريكية، أو تحرير طاقات الفتية، وألوانه وأشكاله ومنتجاته وطرحه، كل ذلك يتلاءم بشكل مباشر، لأكثر ما هو ممتد، الطفولة أو يحمل روح الطفولة في طبيعتنا البشرية. وحقيقة أن أمريكا مفهومة من منظور الثقافات الأخرى كلها، ولكنها المنظور الذي منه ما من ثقافة أخرى تُعد مفهومة، سيجري تبريره استنادًا إلى حقيقة أنه في حين أن الحداثة مفهومة لدى البالغين، فإن الحداثة لا تفهم البلوغ.

ولكن كل محاولة لتفسير ذلك تثير أسئلة محيرة جديدة. قد تعمل مبادئ الأميريكانية على إعادة تشكيل المجتمع البشري في حُلته الشابة، إلا أنها ببساطة لن تفعل ذلك لتقول إن لوليتا (في رواية لوليتا) من منظورها الفتي لا يمكنها أن تفهم همبرت همبرت، في حين أنه من منظوره يمكنه أن يفهمها، ومن منظور أولئك الذين يكبرونها سنًا- الذين ينتمون إلى جينوم ثقافي أكبر- تظل لوليتا غير مفهومة في ما تتفرد به من يفوع. وإذا ما كان افتتان همبرت بها يرمز إلى افتتان أوروبا الكبيرة بأمريكا الشابة، فإن لوليتا ليست مجرد فتاة يافعة في طريقها للبلوغ، ولكنها فتاة يافعة ستظل -حتى عندما تبلغ نضجها الكامل- تُجسد نوعًا من اليفوع لا مثيل له. ومهما تقدمت في السن فستظل دائمًا «أصغر» في عقليتها ومظهرها ونمط حياتها من أسلافها في تراثها للنشوء والتطور. إن «عصرها» الذي هو أيضًا عصرنا ليس ثمة ما يسبقه في تاريخ العالم، ولما كان الشيء جديدًا لا يسبقه شيء، صعب أو ربما استحال فهمه.

ولذلك أعتقد أن عصرنا الشاب ليس مجرد أحد الآثار المترتبة على الأمركة، بل إن الأميريكانية، ولأسباب لن تفهمها أصناف التحليل المجتمعي أبدًا، تجد طرائق للاستفادة من أعمق طبقات امتداد الطفولة للنفس البشرية الجمعية. ولم تفعل ذلك في نمط ديانات فيكو الروحية ولكن بطرائق حديثة مميزة تأثرت بعمق بالمراحل اللاحقة لما أسماه فيكو العصر البشري. إذا كانت المادة هي نفسها فإن الأسلوب مختلف. وأعني بالـ«مادة» الفتوة الفطرية للفصائل التي أصبحنا عليها خلال تطورنا.

ولهذا أيضًا أعتقد أن عصرنا الشبابي ليس مجرد مرحلة أخرى من التطور الثقافي في ظهور الحضارة الحديثة؛ بل إنه يمثل حدثًا أساسيًا لكنه غير منتظم في تطور الإنسانية نفسها. إن المستقبل الذي يحمله لنا هذا الحدث يظل مستقبلًا غير مفهوم من منظور التاريخ الثقافي الذي يسبقه. وقد يكون ذلك المستقبل قد أصبح قريبًا جدًا منا، لأن كل يوم يمضي علينا يربك فهمنا للتاريخ. إذا كانت الحكمة تخدمنا في خلق ذاكرة حية بتجميع الماضي والحاضر برؤية مستقبلية، فقد أصبحت الحكمة في عصرنا في حالة من المفاجأة وعدم اليقين.

وفي عام 1826 أشار الشاعر والمفكر الإيطالي جياكومو ليوباردي إلى ما يأتي حول الحضارة الحديثة:

لا ينبغي أن تُعد الحضارة الحديثة مجردَ استمرارية للحضارة القديمة، لأن تقدمها... مهما كانت علاقة القرابة من ناحية تاريخية بين الحضارة الحديثة والقديمة وأثر الحضارة القديمة على

الحديثة، خاصة عند ولادتها ونشأتها المبكرة من ناحية منطقية فإن هاتين الحضارتين المختلفتين جوهرًا ينبغي أن نعدهما حضارتين منفصلتين أو فصيلتين مختلفتين للحضارة، تُحقق كل منهما اكتمالها من ذاتها. (Zibaldone, 4171, entry from 1819)

ويمكن قول الشيء ذاته حول الاختلاف بين الحضارة الحديثة التي قد أصبحت «مكتملة» والحضارة القادمة التي تتشكل فيما نحن الآن نتحدث. إن الحضارة التي تخلفها لا تزال جنينية وغير معروفة وغير مكتملة، ولكن مهما كانت قرابتها التاريخية، فإنه ينبغي أن نعدها أنواعًا مختلفة من الحضارات. وهذا بالطبع يعني أن المستقبل سيتخذ شكل حضارة جديدة، إلا أنه ليس ثمة سبب مقنع لكي نصدق أنها سوف تصبح كذلك. وقد يتبين أن البشرية ستتطور إلى نوع جديد من أشكال الحياة- نوع يستغني عن الحضارة برمتها في مفهومنا لها. وإنني لا أراهن على حدوث ذلك، إلا أن لا أحد الآن يمكنه أن يقول كيف سيبدو المستقبل- إنْ وجد. إن ما يمكننا أن نقوله بشيء من اليقين هو أنه مهما كان الشكل الذي يتخذه فإن المستقبل في الغالب سيكون غير مفهوم من منظور الماضي.

كنت قد اعتزمت الإجابة عن سؤال بسيط في هذا الكتاب: كم يبلغ عمرنا في هذه اللحظة من التاريخ الثقافي، عندما لم يصبح عصر الشباب بعد المستقبل الذي يمثل مقدمته؟ إن كل ما نعرفه يقينًا هو أننا فتيون على نحو غريب وكبار السن جدًا في الوقت ذاته بفضل تفاوت الأزمنة الشديد لعصرنا الحاضر إذ يكون الطفل بجانب العجوز. وكلما أصبح أحدهما أصغر، أسنّ الآخر. لم نكن أبدًا قبلًا فتيين هكذا أو كهولًا هكذا. وللتعبير عن المسألة بأسلوب الحكاية الرمزية، فيمكننا القول إننا اليوم نمتلك في ذواتنا عمريّ اثنين من الشخصيات الأدبية اللتين جاءتا إلى الوجود خلال العقد الذي بدأت فيه عملية الأمركة بشكل جدي، أي في خمسينيات القرن العشرين. وفي عام 1955 نشر نابوكوف رواية لوليتا في فرنسا ونشر ساموليل بيكيت النسخة الإنجليزية لرواية «مولي». وتجيب هاتان الشخصيتان جزئيًا عن سؤالنا الأساسي.

وقد أشرت آنفًا أن لوليتا تمثل نوعًا مختلفًا عن أسلافها؛ فهي ليست مجرد فتاة يافعة في طريقها إلى النسوية، ولكنها مثال جديد للبشرية التي ستجسد ذريته سلالة شابة غير منظورة تاريخيًا، حتى إذا ما تقدموا في العمر. وبهذا المعنى فإن عمرنا جميعًا يشبه عمر لوليتا. أما بالنسبة لمولوي، فإن الفقرة الآتية تمنح إشارة قصصية لكم تبلغ من العمر من ناحية ثقافية:

وقدمي السقيمة، نسيت أي واحدة منهما، وليس ذلك مهمًا الآن، كانت في حالة لا تسمح بالحراك لأنها كانت متصلبة، ولا حتى على الأقل أن تسند قوامي، لأنها كانت ستخر بصاحبها. كان عليَّ أن أتحدث وأنا أقف بقدم واحدة، فقد كنت عمليًا ذا قدم واحدة، وكنت لأكون أسعد وأكثر حياة بساق مبتورة من عند الفخذ. ولو أنهم أزالوا إحدى الخصيتين في العملية فما كنت لأعترض، لأنه من هاتين الخصيتين المتدليتين لم يكن يرجى شيء. فأنا لم تكن لي رغبة في بقائهما، وتمنيت أن

أراهما قد نُزعتا من مكانهما القديم حيث شهدتا شهادة زور في التهمة الأبدية ضدي. لأنهما إن وجهتا إليّ تهمة بأني جعلت منهما خصيتين ومن نفسي ومنهما، وشكرتاني على ذلك أيضًا من أعماق كيسهما المتعفن الأيمن الأسفل أكثر من الأيسر أو بالعكس، نسيت، إنهما مهرّجا سرك واهنان. (Molloy, 46-47)

يجسد مولوي الساق الأخيرة للرحلة الطويلة لحضارته الواهنة التي تشهد على عمرها الكبير خصيتاه من «موقعهما القديم».. ونحن الذين نجد أنفسنا في نهاية تلك الحضارة وبداية أخرى على الأقل عمرنا بعمر مولوي، إلا أننا كذلك فتيون مثل سلالة لوليتا. سيكون من المضلل أن نقول إن عمرنا يقع نوعًا ما في نقطة بين الاثنين لأن حقيقة الأمر أن لوليتا قد أصبحت أصغر سنًا ومولوي أصبح أكبر سنًا في نصف القرن الماضي. ونحن الذين ننتمي إلى عصر الشباب الانتقالي نغدو أكبر وكذلك أصغر معهم. ربما عندما يصل مولوي نقطة نهايته الحقيقية- أعني عندما يتخلص من المفارقة الواردة في هذه الكلمات، «لا أستطيع أن أواصل المسير، سأواصل المسير» - فإن التيار الهرم المعاكس لشبابنا المعاصر سيتوقف أخيرًا عن إثارة التيارات التي تسحب عصرنا في اتجاهات مختلفة في الوقت ذاته.

لقد نوهتُ في مقدمتي أنني لن أقدم توقعات، لا يمكن لأحد أن يدعي بشكل يتسم بالمصداقية أنه يعلم كيف سيكون شكل المستقبل. قد قيل لي إنه في حين أن جميع الضفادع تبدأ حياتها كشراغيف (أبو ذنيبة)، إلا أن الشراغيف لا تتطور جميعها إلى ضفادع. ويبدو أنه في بعض البيئات التي تُهيأ لها ظروف عيش اصطناعية- ومن سينكر أن بيئاتنا أصبحت ذات صبغة اصطناعية متزايدة- فإن بعض الشراغيف تبقى كذلك طوال حياتها. وفي هذه اللحظة من تاريخنا الثقافي، فإننا نصبح مثل شراغيف لنوع جديد من سلالة البشر. ويبقى الحدث المنتظر لنرى ما إذا كنا سنصبح يومًا ما ضفادع.

الملاحظات

نظرًا لكون هذا الكتاب متنوع المضمون من حيث موضوعاته ومفرداته ذوات المدلولات الثقافية، فإن المصادر الثانوية الموثقة هنا لا تمثل سوى جزء يسير من قائمة المصادر والمقترحات القرائية ذات العلاقة. وفي الغالب فإنني أوثق المقالات والكتب المرتبطة أو النافعة أو الملهمة بالنسبة إليَّ بشكل مباشر خلال فترة إجرائي لبحثي وغيرها من المصادر التي أشعر أن الاطلاع عليها قد يكون مفيدًا للقارئ. إن جميع الترجمات والملاحظات الواردة في الفصول والملاحظات هي ترجماتي ما لم أشر إلى خلاف ذلك.

الفصل الأول: الإنسان

ظاهرة العمر المثيرة

ظهر مصطلح «flatus vocis» -أي شيء مجرد غير محسوس- في الفلسفة وعلم الآلهة على يد الفيلسوف الإسمانيّ (نصير مذهب الإسمية) روسلين دي كومبين (ca. 1050-ca. 1125) الذي قال إن «العموميات» مجرد أصوات ليس لها حقيقة مادية تتجاوز النفَس المصاحب لصوت النطق بها. ولأكون أكثر وضوحًا: إنني لا أقول إن الزمن شيء عمومي أو مجرد، بل إن «حقيقة» الزمن محكومة بعمر الظاهرة. أود أيضًا أن أوضح الآتي: عندما أتحدث عن عمر الكون أو عمر الحضارات، فإن ما أفعله ليس مجرد تطبيق للاستعارة البيولوجية على ظاهرة غير عضوية. إن الشيخوخة ليست مقتصرة على الأحياء، فهي تمثل قوام الزمن ذاته. ولذلك- وهذا مهم للتاريخ الثقافي الذي أتتبعه في هذا الكتاب- فليس لديَّ مخاوف أولئك الذين يعتقدون أن مصطلح «العصر التاريخي» تعبير مجازي مضلل. إذا كان المرء يعتقد مثلما أعتقد أنا أن الجانب البيولوجي للشيخوخة يتأثر بالتاريخ، فإن التاريخ والعمر إذًا يرتبطان بأكثر من مجرد عملية القياس (المقارنة). إننا نشيخ بشكل مختلف اليوم عن أسلافنا في الماضي لأننا ننتمي إلى عصر مختلف عن عصرهم؛ أي أننا بعمر مختلف عن عمرهم في عصرنا بفضل العوامل التاريخية والثقافية التي تميز عوالمنا عن عوالمهم.

إن نظرية الديمومة لهنري بيرجسن كان من الممكن أن تصبح فلسفة مقنعة للعمر، إلا أن الصفحات الخمس التي يخصصها بيرجسن لعملية الشيخوخة في مطلع كتابه *Creative Evolution* (10-15) قلما تسهم في تحقيق هذه الاحتمالية. وفي هذه الصفحات يفهم بيرجسن العمر على أنه استمرارية للماضي في الحاضر- وهو مظهر مهم من مظاهر العمر- لكنه يجعل

طرحه مقتصرًا على تأمل «الذاكرة العضوية». ويتمثل محط اهتمامه الأساسي في التمييز بين حيوية الكائنات الحية وبين الأنظمة الاصطناعية (التي يسميها كذلك «المواد غير المنظمة»). وبخلاف الأنظمة الاصطناعية، فإن الكائنات الحية تحمل الزمن في أجسادها. ومما قاله إن «تطور الكائن الحي، مثل تطور الجنين، يعني ضمنًا تسجيلًا مستمرًا للديمومة، واستمرار الماضي في الوقت الحاضر، وبالتالي إلى ظهور للذاكرة العضوية على الأقل» . ومن المنظور الذي أتبناه في هذا الكتاب، فإنني أجد من المخيب للآمال أن بيرجسن قد رضي بأقل القليل، وأنه سعيد بمجرد الإصرار على أن «الزمن الحقيقي» يصبح «حلقة وصل» أو ما يسميها أيضًا «استمرارية التغيير». وبإيجاز، فإنه لا يمكننا أن نسمي نظرية بيرجسن للديمومة فلسفة صحيحة للعمر. وعلى أفضل تقدير- وحتى ذلك يحتمل الشك- فإن هذه النظرية تشتمل على بذور هذه الفلسفة.

ولمعرفة المزيد حول فِكر بيرجسن المتعلق بالزمن والشكل العضوي، انظر الفصل الأول «The Evolution of Life- Mechanism and Teleology» (1-63) من كتاب Creative Evolution انظر أيضًا Duration and Simultaneity (خاصة الفصل 3، «Concerning the Nature of Time» والمضمّن أيضًا في كتاب Henri Bergson: Key Writings الذي حرره كل من كيث أنسِل برسن وجون مولاركي (205-22).

وللاطلاع على كتب حديثة تُعنى بفلسفة بيرجسن للزمن، انظر كيث أنسِل بيرسن Philosophy and the Adventure of the Virtual (خاصة الصفحات 9-43). انظر أيضًا إلى مجلد سوزان غورلاك الممتاز Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson. فريديريك فورمز -أحد أبرز الأعلام الذين نافشوا ما طرحه بيرجسن باللغة الفرنسية- قد أجرى العديد من الدراسات حول الفيلسوف الفرنسي وأعماله. ووجدت من أنفع الكتب كتاب Bergson ou les deux sens de la vie.

ويتحدث هيدغر في مواضع كثيرة عن العصور التاريخية كما فعل مثلًا في مقالته القديمة «The Age of the World Picture»، إلا أنه لم يكن لديه شيء يقوله عن العمر. كانت تعليقاته الأكثر وضوحًا حول الموضوع- التي بيّنها في ذكرى ميلاد أصدقائه الستين- غير متكاملة النضج. ولذلك ففي عام 1949، عندما بلغ هيدغر الستين عامًا، كتب في إحدى الرسائل: «الآن أصبح الأمر جديًا. أم أن الستين مجرد رقم، علامة لشيء نحسِب به؟ ولكن الرقم ليس له شأن بالتقدم بالعمر». وفي رسالة أخرى كتبها في السنة ذاتها قال: «إن العمر الذي يبدأ بالستين عامًا هو خريف الحياة. الخريف متخم ومستقر ولذا فهو فصل يحدث موازنة». ومُعلّق هيدغر أندرو ميتشل، الذي أدين له بهذه المراجع، هو أكثر إمتاعًا من هيدغر نفسه إذ يقول في مقدمة كتابه القادم The Four-fold: Reading the Late Heidegger: «من وسط الحياة يولد الإحساس بالمثيرات والاستجابة لها. وفي «العمر» يشعر المرء بما هو موجود بوضوح». ويكمل ميتشل. «يشعر جسد المرء بالمعية الهرقليطية للأشياء. وبناءً على ذلك فإن العمر هو إيقاظ... للمعية التكاملية لما هو موجود، ولما سيصل دومًا. العمر يمثل الوعي بذلك، وعليه فإنه طريقة للبدء من جديد».

للاطلاع على أفكار هيدغر عن «المكان» و«الفضاء»، انظر كتاب

The Fate of Place: A Philosophical History لإدوارد إس كاسي. انظر أيضًا الكتابين الممتازين لجيف مالباز: كتاب Heidegger and Thinking of Place

(1-69)، وكتاب Heidegger Typology: Being, Place, World (39-64) وللاطلاع على المزيد من الكتب المتعلقة بهذا الشأن انظر كتاب

Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds لأليخاندرو فاليجا، وكتاب Heidegger among the Sculptors: Body, Space, and

the Art of Dwelling لأندرو ميتشل. وأناقش الموضوع بعمق في كتابي

(The Dominion of the Dead (17-36.

إن المفكريْن اللذين أوليا اهتمامًا لظاهرة العمر في فلسفاتهما للتاريخ هما جيامباتسيتا فيكو وهيجل. وقد ناقشتهما باستفاضة في الفصل الثاني.

وللاطلاع على طرح نظري طموح حول شعر جيرارد مانلي هوبكنز، انظر دراسة The Split World of Gerard Manley Hopkins: An Essay in Semiotic Phenomenology لدينيس سوبوليف. وفي تعليقه على قصيدة هوبنز

Spring and Fall (130-39)، يقارنها سوبوليف بالقصيدة التي سبقتها

Spring and Death. وإذ يصف قصيدة «الربيع والخريف» على أنها نص «مجرد من الأمل على نحو غريب»، فإنه بذلك يحدد فكرته الرئيسة فيقول إن «حالة الإنسان وجودية (لا ميتافيزيقية) وذلك يتجلى في تذكر الفتاة اللاإرادي للموت». إن الفرق الذي يحدده سوبوليف بين ما هو ميتافيزيقي وما هو وجودي يمكن مقارنته بشكل عام بالفرق الذي حددته بين الزمن والعمر.)

وقد ركزَت عدة قراءات فلسفية للفيلسوف الإيطالي ليوباردي في الدراسات الأكاديميـة الإيطالية علـى فكرتـيّ «الخداع» و«الوهم» في أعماله وكذلك على تشاؤمه بشكل أوسع. كما أود أخص بالذكر في هذا السياق كتاب الفيلسوف الإيطالي إيمانويل سيفرينو

Il nulla e la poesia: Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi، وكتاب نيكولاس ريني Speculating on the Moment: The Poetics of Time and Recurrence in Goethe, Leopardi, and Nietzsche.. وانظر أيضًا إلى شروحاتي وملاحظاتي في Forests: The Shadow of Civilization (186-93)، وكذلك في مقالتي

.«The Magic of Leopardi»

الإنسان

إن قائمة المراجع المتعلقة بالإدراك الإنساني وتاريخها التطوري طويلة يصعب حصرها من ناحية عملية. والكتاب الذي أفدت منه أيما إفادة حول هذا الموضوع هو :Origins of Intelligence The Evolution of Cognitive Development in Monkeys, Apes, and Humans لسو تايلور باركر وميشيل ميكيني. هذه الدراسة الرائعة (التي أناقشها مطولًا في القسم القادم) تتضمن قائمة من المراجع للكتب والمقالات حول أصول الذكاء الإنساني التي أوصي بها المهتمين من القراء.

وفيما يتصل بالأعاجيب، يمكن الاطلاع على المقالة التي كتبتها زميلتي أندريا نايتنجيل التي أهدي إليها هذا الكتاب،

«On Wandering and Wondering: ‘Theôria’ in Greek Philosophy and Culture»، وكتابها Spectacles of Truth in Classical Greece. انظر أيضًا كتاب Strange Wonder: The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe لماري جين روبنستين.

وحول الدور الذي يلعبه «حب الجديد» (neophilia) في التاريخ النفسي للفصائل البشرية، انظر كتاب New: Understanding Our Need for Novelty and Change لوينيفريد غالاغر. وانظر أيضًا كتاب Novelty لميشيل نورث الذي يمثل تاريخًا فكريًا للطرائق التي قد وُظِّف بها مصطلح «الجديد» لخدمة أهداف متعددة المجالات في الفنون والفلسفة والأديان والعلوم.

إن المقتطفات التي أقتبسها من قصيدة الإنسان لسوفوكليس هي من الترجمة الإنجليزية لرالف مانهيمز لكتاب مارتن هيدغر An Introduction to Metaphysics (123-24)، وفي حين أنها قد لا تكون الأكثر دقة، فإنها من وجهة نظري، من بين الترجمات الإنجليزية الأخرى، الأنجح دراميًا والأغنى معنى. وللاطلاع على نقاش مفصل لمسرحية أنتيجون (Antigone) وصداها عبر القرون، انظر كتاب Antigones لجورج ستينر.

وللاطلاع على دراسة مطولة حول أسطورة سفينكس، انظر كتاب Oedipus and the Sphinx: The Threshold Myth from Sophocles through Freud to Cocteau لألموت باربارا رينغر. وانظر أيضًا الخاتمة في «The One vs. the Many (319-36)) بقلم أليكس وُلوك، ومقالة فريدي روكيم «:One Voice and Many Legs Oedipus and the Riddle of the Sphinx»، وكتاب Oedipus بقلم لويل إدموندز في سلسلة روتلدج (Routledge)

«Gods and Heroes of the Ancient World» التي تعد سلسلة قرائية موسعة ونافعة حول هذه الموضوعات.

امتداد الطفولة

أود أن أوضح أنه، في حين أنني أولي اهتمامًا خاصًا إلى الدور الذي قد اضطلعت به خصيصة امتداد الطفولة في تطور الإنسان، فإن النقطة الأساسية التي أدافع عنها لما أسميه «امتداد الطفولة الثقافي» لا تفترض صحة المزاعم التي طرحها اختصاصيو الأحياء التطورية دعمًا لامتداد الطفولة عند الإنسان أو تستند إليها. لقد درست هذه الآراء بالتفصيل وبحثت كذلك في الآراء المناهضة لها. لقد اعتمدت في نقاشي لما كُتب حول التطور على كتابات ستيفن جاي جولد وعلى رأسها كتاب Ontogeny and Phylogeny وكذلك بعض مقالاته من مجموعته Ever Since Darwin: Reflections in Natural History (انظر (63-69) «The Child as Man's Real Father»، و«Human Babies as Embryos» 70-78، و«Size and Shape» 171-78، و«Sizing Up Human Intelligence» 179-85).

وإنني أدرك أن دعم جولد لامتداد الطفولة الإنساني ليس أمرًا لا يمكن معارضته أو أنه أمر غير مُشكِل. لعل أكبر مشكلة تواجه جولد تأتي من باركر وميكيني في Origins of Intelligence الذي أدرجته ضمن المراجع المقترحة في القسم السابق. يصف مؤلفو هذا الكتاب طريقتهم في البحث بـ«دراسات التطور التنموية المقارنة»، وهي طريقة تسعى إلى جمع الأفكار من الأنظمة الفرعية لعلم النفس التطورية، وعلم الإنسان البيولوجي (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس المقارن، والأحياء التطورية. وإن إطار عمل شاملاً كهذا يمكّنهم من متابعة التطور الإدراكي للبشر وللقرود، مما قادهم لاستنتاج مفاده أن «مراحل تطور الإدراك الإنساني تشبه تقريبًا تكرر مراحل تطورهم» (Xii). يجمع كتاب Origins of Intelligence كمًّا كبيرًا من البحوث، وفي حين أنه يقدم أفكارًا جديدة، فإنه يدين لعدد كبير من الأعمال السابقة حول الإنسان وذكاء الرئيسات. وللمقاصد التي أسعى إليها فيما يتعلق بما طرح حول التاريخ الثقافي، فإن هذا الكتاب ذو أهمية خاصة بالنسبة لي بسبب الاعتراضات التي يثيرها حول «نموذج الإشباب» الذي دعمه جولد وآخرون بشكل كبير (للاطلاع على فرضية الإشباب والمناظرات عن قصور التطور مقابل التطور المفرط، انظر الفصل الثاني عشر

«The Evolution and Development of the Brain,» 336-45. وإنهم يجادلون ضد جولد دعمًا للتقدم التطوري، إذ يدافعون عن فكرة أن البشر هم «نتيجة الميل العام نحو زيادة التعقيد- من حيث الشكل والسلوك- التي قد شكلت إحدى سمات تاريخ الحياة» .

إذا كان باركر وميكني محقيْن، فإن ما يصفانه بـ«معاملة الصغير كالبالغين» (Adolecsence) هو على الأقل مساوٍ في أهميته «للإشباب» إنْ لم يكن أكثر منه أهمية. إنني لا أمتلك سلطة لتقييم

صحة آرائهم العلمية، إلا أنه مما يبعث على الطمأنينة أن نظريتي حول امتداد الطفولة الثقافية تقدم كذلك نظرية في معاملة الصغير للبالغين متنوعة. وعلى وجه التحديد، فإنني أرى أن الإشباب من ناحية عملية يستلزم معاملة الصغير كالبالغين. وكما أوضحت في الفقرة الختامية للفصل الأول: «فإذا صح القول إن الطفل أب الإنسان، فذلك لأن الطفل يجبر الرجل لكي يصبح أبًا، أي أن يكون لديه درجة من النضج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي ما كانت يومًا موجودة في عالم الحيوان».

للاطلاع على ما قاله جولد حول هيجل، انظر Ontogeny and Phylogeny, 76-85 و167-206، حيث يناقش جولد «المحاولات غير الناجحة للمفهرسين التجريبيين لتفنيد نظرية التلخيص لهيجل». وتتمثل نقطة النزاع لدى جولد في أن «قانون النشوء الحيوي قد سقط عندما أصبح أسلوبه غير عصري (بسبب ظهور علم الأجنة التجريبي) وفي النهاية أصبح لا يمكن الدفاع عنها من ناحية نظرية (عندما حَوّل تأسيس علم الوراثة المندلية (نسبة إلى مندليان) الاستثناءات السابقة إلى توقعات جديدة)». ولذلك يعتقد جولد أن «قانون النشوء الحيوي لم يجرِ إثبات بطلانه باختبار مباشر لوظيفته الافتراضية؛ بل سقط لأن البحث في المجالات ذات الصلة قد دحضت آليته الأساسية» .

انظر أيضًا كتاب روبرت جي. ريتشارد The Tragic Sense of Life: Ernst and Struggle over Evolutionary Thought، خاصة الفصل الخامس «Struggle over Evolutionary Morphology in the Darwinian Mode» (70-113). ينتقد ريتشارد قراء هيجل السابقين بمن في ذلك، على وجه الخصوص جولد (وكذلك بيتر بولر) لإفسادهم العلاقة بين داروين وهيجل لأسباب أيديولوجية، معظّمًا بذلك الفروقات بين الاثنين ومقلصًا نقاط التشابه بينهما على نحو غير ملائم. ينتقد ريتشارد كذلك جولد والآخرين لإضعاف أهمية أفكار هيجل وتضخيم التأثير الأيديولوجي لأعماله.

يتناول جولد نظرية التلخيص في الجزء الأول من Ontogeny and Phylogeny، وامتداد الطفولة على وجه التحديد في الجزء الثاني، خاصة الفصل التاسع («Progenesis and Neoteny») والفصل العاشر («Retardation and Neoteny in Human Evolution»). للاطلاع على أفكاره عن بُلك، انظر الصفحات 356-63.

يناقش ريتشارد نظرية التلخيص بتوسع في The Meaning of Evolution: The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin’s Theory، خاصة في الفصول 4-6. وهنا أيضًا فإنه ينتقد جولد والآخرين لبحثهم عن معانٍ إضافية تربط بين آرائهم السياسية وما كتبه داروين وتقليل أوجه التشابه بين داروين وهيجل مثلًا بإضعاف أهمية «التلخيص» في عمل داروين. ويدعو ريتشارد إلى قراءة تقدمية لنظرية داروين في التطور، وذلك مناهضة لجولد وآخرين من مناهضي التقدمية. وللاطلاع على النقاشات المتعلقة بالعواقب الأخلاقية والاجتماعية لتفسيره، وللاطلاع على طرح نقدي لجولد وقراءات المراجعة للآخرين، انظر أيضًا ما كتبه ريتشاردز

Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and .Behaviour

للاطلاع على المزيد حول نظرية الاجتنان وامتداد الطفولة،انظر، علاوة على ما كتبه جولد، Growing Young لآشلي مونتاجو، وThe Eternal Child: How Education Has Made Children of Us All لكليف برومهال، و:The Evolution of Childhood Relationships, Emotion, Mind لميلفين كونر. وللاطلاع على نقاش حول الإشباب في الطبيعة، انظر الفصل الخامس لأندريا ساشنتكي بعنوان Eco-Geography. وللاستزادة حول الجانب النظري لظاهرة الإشباب، انظر Forever Young: The Teen-aging of Modern Culture لمارسيل دانيسي، وللاطلاع على مرجع فلسفي بهذا الشأن، انظر Taking Care of Youth and the Generations لبيرنارد ستيجلر.

وفيما يتعلق بتطور الطفولة، انظر Apes, Monkeys, Children, and the Growth of Mind لخوان كارلوس غوميز، وEvo-Devo of Child Growth: A Treatise on Child Growth and Human Evolution لزئيف هوتشبرغ،

وPatterns of Human Growth وGrowth of Humanity لبيري بوغين. وحول دور اللعب في تطور الطفولة، انظر المجموعة الممتازة Play and Development التي حررها أرتين جونكو وسوزان جاسكينز (خاصة مقدمة المحرر، 3-18، وما كتبه بيتر سميث «Evolutionary Foundations and Functions of Play: An Overview» 21-50). انظر أيضًا Developing Theories of Mind الذي حرره هاريس أستينجون، وباول إل هاريس، وديفيد أولسون (خاصة الجزء الأول، «Development Origins of Children’s Knowledge of the Mind»).

قد أصبح من المعروف الآن أن استعدادنا للتعلم له أساس ثقافي وعصبي. عندما تكبر الرئيسات، فإن قدراتها على تشكيل اتصالات عصبية جديدة وتعديل الاتصالات الحالية- كلتاهما ترتبط بالتعلم- تقل بشكل كبير، انظر «Development of Specific Neuronal Connection» (1969) الذي اقتبس في Ontogeny and Phylogeny,547). وعلى النقيض من ذلك، فإن البشر يحتفظون بقدراتهم إلى مدى أكبر بكثير كلما تقدموا في السن. ويمكن للمرء القول إنه حتى في عمرنا المتقدم، فإن الطفل الذي في ذواتنا (في بعض منا، أي الذي) يواصل التساؤل والدراسة والتعلم. وكما عبر جولد عن الأمر، فإن «التطور الإنساني متخلف بشكل قوي لدرجة أنه حتى البالغون يحتفظون بالمرونة الكافية لحالتنا التكيفية كحيوان متعلم» (Ontogeny and Phylogeny, 401).

ثمة العديد من السِّيَر التي كتبت عن أينشتاين، لا سيما التي كتبها رونالد كلارك، وأبرت فولسينغ، ووالتر إيزاكسون وجورجن نيفي. يقتبس نيفي من أينشتاين إذ يقول «عندما أسأل نفسي كيف حدث أن اكتشف أنا بالذات النظرية النسبية، يبدو أن الأمر يكمن في الظروف الآتية. إن الإنسان البالغ الطبيعي لا يشغل رأسه في مشكلات الزمكان (مفهوم الزمن والفضاء بأبعاده الثلاثة). كل شيء

هناك ينبغي التفكير فيه، من وجهة نظره قد حدث من قبل في الطفولة المبكرة. وأنا بالمقابل قد تطورتُ ببطء لدرجة أنني لم أبدأ بالتفكر بالزمان والمكان إلا بعد أن كبرتُ. وبالتالي، فقد تعمقت على نحو أعمق في المشكلة أكثر مما قد يتعمق بها الطفل العادي» Neffe, Einstein: A Biography, 27. انظر أيضًا الفصل

«Alber Einistein: The Perennial Child» في Creative Minds لهاورد غارد (136-87).

وفيما يتعلق بالمرونة، انظر Developmental Plasticity and Evolution لماري جين وويست إبرهارد، وNeural Plasticity: The Effects of Environment on the Development of the Cerebral Cortex لبيتر هوتينلوخر، ومجموعة المقالات الممتازة في La sinuosité du vivant التي حررتها باتريسيا داليسيو (خاصة مقالة داليسيو حول ظاهر المرونة «Transmission des emotions on the phenomenon of elasticity, «Transmission des emotions de Fuller à Vygot- sky,» 15-30).

ولإلقاء نظرة على أحلام «ما بعد الإنسانية» (Transhumanist) للخلود، انظر ما كتب فرانسيس فوكوياما في Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. وللمزيد من المراجع الجديدة حول موضوع استطالة الحياة وإمكانية الخلود البيولوجي، انظر Merchants of Immortality: Chasing the Dream of Human Life Extension لستيفن هول، وThe Second Tree: Of Clones Chimeras, and Quests for Immortality لإلين ديوار، وThe Living End: The New Sciences of Death, Ageing, and Immortality.

الغوريلا الألبينية

تقدم عدة دراسات تفسيرات تطورية داروينية لأصول رواية القصص ومكان رواية القصص في حياة الإنسان. وأوصي القراء المهتمين بالمناظرات الحالية بالاطلاع على إصدارين من مجلة Critical Inquiry. في العدد الأول في شتاء 2011 (37- رقم 2): انظر مقالة «Against Literary Darwinism» (315-47)لجوناثان كرامنيك؛ إذ يقدم فيه نقدًا شاملًا وقويًا لما كتبه حول الموضوع مؤخرًا المفكرون الإنسانيون والعلماء على حد سواء. ويبرز إصدار شتاء 2012 ,38. عدد 2) الردود على كرامنيك من كلٍ من باول بلوم، وبرايان بويد، وجوزيف كارول، وفانيسا ل. ريان، وج. جابريل ستار، وبلاكي فيرميول علاوة على رد كرامنيك على ناقديه.

ويقدم كل من Image, Eye, and Art in Calvino: Writing Visibility تحرير بريجيت جراندتفيغ، ومارتن مكلفلين، ولين وايج بيترسِن مجموعة من المقالات المتعلقة بكالفينو؛ حيث إنهم يفسرون كتابته من خلال منظور «الرؤية» و«المرئية». وفيما يتعلق بكالفينو والغوريلا البيضاء أو ندفة الثلج (Capito de Nieve)على وجه الخصوص، يمكن رؤية مقالتي «Toward a Philosophy of Nature» في Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature الذي حرره وليام كرونون (60-447). انظر أيضًا «On Singularity and the Symbolic: The Threshold of the Human in Calvino's Mr. Palomar» لكاري روهمان. والمقالة الممتازة «Palomer, the Triviality of Modernity, and the Doctrine of the Void» لستيفانو فرانتشي، و«,Animals, Evolution, Language: Aspects of Whitehead in Italo Calvino's Palomar» لبرايان فيتزجيرالد، و«The Body, Eros, and the Limits of Objectivity in Calvino's Palomar» لإيزك رويزر، و«.The Reflections of Mr. Palomar and Mr. Cogito: Italo Calvino and Zbigniew Herbert». لشارون وود.

ولمشاهدة فيلم وثائقي يصور الحياة الواقعية للغوريلا البيضاء، انظر Snowflake: The White Gorilla الذي عُرض للمرة الأولى على PBS عام 2005 ويمكن مشاهدته بزيارة الرابط الآتي: http://video.pbs.org/video/1439146653.

وللاطلاع على ما كتبه هيدغر عن صفة الحيوانية مقابل الإنسانية، انظر Fundamentals Concepts of Metaphysics The (خاصة 186-273). يناقش هيدغر باستفاضة في هذا الكتاب (تبعًا لمحاضرة ألقاها في 1929-30) حول ما طرحه عالم الأحياء النظرية يعقوب فون إكسكول فيما يتعلق بعالم الحيوان (64- 201). أما إذا رغبت في قراءة مناقشة أقصر لما قاله إكسكول، والتي تستقي بشكل كبير من تحليل هيدغر، انظر The Open: Man and Animal (39-46).

قد نشرت حديثًا باللغة الإنجليزية مطبعة جامعة مينيسوتا كتابًا لإكسكول بعنوان A Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning. ولإلقاء نظرة عامة على السيميائيات البيولوجية وهو المجال الذي قد ساعد إكسكول في إنشائه، انظر Introduction to Biosemiotics: The New Biological Synthesis- تحرير مارسيلو باربيري. وللاطلاع على مقالة افتتاحية مفيدة بهذا الشأن، انظر «Jakob von Uexküll: An Introduction» لكاليفي كول.

وللاطلاع على أسلوب هيدغري لمناقشة موضوع «الأسْر»، انظر The Open، لأغامبن من 49-62. انظر أيضًا «Humanity as Shephered of Being: Heidgger's Philosophy and the Animal Other».

ويناقش جاك ديريدا كذلك الأسر (Benommenheit)، في المجلد الثاني من The Beast and the Sovereign والذي نشر بعد وفاته. ويحلل ديفيد فاريل كريل محاضرته في Derrida and Our Animal Others. وكريل هو مؤلف كتاب سابق بعنوان Daimon Life يُعنى بهذه المسائل المرتبطة بالحيوانية والإنسانية نفسها.

وللقراءة عن مركزية الإنسان، انظر ما كتبه غاري ستينر Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy, Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status and Kinship, and Animals and the Limits of Postmodernism. انظر أيضًا المقالة التي كتبتها مارثا نوسباوم «Humans and Other Animals»، ومجموعة المقالات الأخرى المجمعة في Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments الذي حرره روب بوديس.

وللاطلاع على العلاقة بين الكلام والطفولة، انظر كتاب جورجيو أغامبن Infancy and History، خاصة المقالة الافتتاحية (11-46) والمقالة الثانية «In Playland: Reflections on History and play» (65-88).

مِن المنبع نفسه

إن عبارة فرويد «التركيب البنيوي هو القدر» مأخوذة من مقالته لعام 1912 «On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love.». وتشير في سياقها إلى موقع الأعضاء التناسلية بالنسبة للأعضاء الأخرى للإنسان أكثر من إشارتها إلى نوع الجنس، وبالتالي فإنني أفسر المقولة في ضوء نظريات فرويد العامة حول الاختلافات الجنسية لا في ضوء معناها المرتبط بالمهانة في جانب الحب الشهواني.

وللاطلاع على مقدمة عامة مفيدة إلى الطروحات النقدية من المؤيدين للنسوية لفرويد، انظر مقالة دانيال رامزي «Feminism and Psychoanalysis» في The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism (40-133)- تحرير سارة غامبل. انظر أيضًا المقالات في Between Feminism and Psychoanalysis- تحرير تيريسا برنان، وFeminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis لماري بوهل، وPsychoanalysis and Feminism لجولييت ميتشل.

وللقراءة عن إزرا باوند والشعر الصيني، انظر Ezra Pound and the Appropriation of Chinese Poetry لمينكو سي. انظر أيضًا النسخة النقدية لكتاب The Chinese

Written Character as a Medium for Poetry لإيرنست فينولوسا (الذي حرره باوند بعد موت مؤلفه).

وفي لقاء شخصي، كتب صديقي وزميلي السابق في كلية ستانفورد ويكزنغ سو (Weixing Su) الذي يدرس مادة الأدب في جامعة بكين ما يأتي حول قصيدة لي بو «The River Merchant's Wife» (رسالة زوجة تاجر النهر). وأنا أقتبس من رسالتها بموافقة منها:

هذه القصيدة «Song of Chokan» تأخذ عنوانها من قرية شوكان، والتي تمثل الموطن الأم للزوج والزوجة اللذين يبنيان بيت الزوجية. وفي زمن لي بو، كان هذا المكان جنوب نانجينغ (التي سُميت فيما بعد بجنلين)، ولكنها الآن تشكل جزءًا من مدينة أكثر توسعًا. وفيما «تكتب» الزوجة إلى زوجها، يكون فصل الخريف- «الفصل الثامن» على التقويم القمري، وبالتالي يصادف ذلك شهر أيلول بدلًا من أن يكون آب، كما تقول ترجمة باوند. وفوق نهر اليانغتسي من ميناء نانجينغ إلى الوجهة ذات الدلالة المجازية التي تحددها-» بعيدًا إلى قرية كو تو ين قرب تيارات النهر المتماوجة» (أو «يانيودي في مضيق كوتانغ»)- رحلة زوجها الغربية التي قطع فيها أكثر من آلاف الأميال من المنزل.

وفي نسخة قصيدة لي بو التي معي، تختلف بعض العبارات عن الترجمة الإنجليزية: «وفي السادسة عشرة ذهبت بعيدًا/ إلى يانيودي في مضيق كوتانغ./ ولم يكن ممكنًا الوصول إليه في الشهر الخامس،/ والقردة من فوقي تعزف أنغُمًا حزينة. إن مضيق كوتانغ هو أول مضيق في أقصى الغرب من بين المضائق الثلاثة الشهيرة لنهر اليانغتسي («مضائق نهر كيانغ» في جزء لاحق من القصيدة)، في مقاطعة سيتشوان الحالية الأكثرها ارتفاعًا وخطرًا. وحتى منتصف القرن العشرين، كانت صخرة عملاقة سميت يانيودي بمثابة مدخل لهذا المضيق. وكل سنة في «الشهر الخامس» أو حزيران، يحدث فيضان قوي يغمر الصخرة بالتيار الغزير، مما يحوّلها إلى مياه ضحلة خطرة «لا ينبغي لمسها».

إن مخاطر شديدة كهذه التي تعتريها رحلة زوجها لابد وأنها عظّمت شعور الفتاة بحقيقة فنائه، وتسمع هي نيابة عنه النحيب المتمثل في أصوات القردة التي كانت تمكث بسفوح الجبال في منطقة المضائق الثلاثة. وعند عودته، فإنها تكون متلهفة جدًا لتخرج وتقابله في تشو فو سا، وهو مكان تاريخي في يانغتسي يُعرف بمياهه الخطرة، يقع على بعد مئتي متر غربًا من موطن ولادتها. واسم هذا المكان، الذي يُكتب الآن شانغ فنغ شا (Chang Feng Sha)، ويعني حرفيًا «تيارات طويلة من الرياح الرملية». (الصخرة يانيودي والمياه في تشو فو سا، كما علمت، قد أُزيلت جميعها الآن للمرور بشكل أكثر أمانًا. وبالتالي، فإننا نزيل حدود فنائنا واحدًا واحدًا).

ووفقًا للملاحظات التي لديَّ الآن، فإن «قصيدة شوكان» قد كُتبت على الأرجح خلال زيارة الشاعر الأولى لنانجينغ في سنة 726، عندما كان عمره خمسًا وعشرين سنة. كان لي بو على علم، على الأقل، برحلة تاجر النهر. وفي السنة التي سبقت كتابة الشاعر للقصيدة، بدأ رحلته

العظيمة خارج مقاطعة سيتشوان المحاطة بالجبال، أي منزله منذ أن كان عمره أربعة أعوام. وإذ يبحر بخفة على نهر يانغتسي عبر المضائق الثلاثة وسط أصوات القردة التي لا تتوقف على ضفاف النهر» كما كتب في قصيدة كل طفل في المدرسة هنا يحفظها عن ظهر قلب، فقد بدأ رحلة كانت ستأخذه بعيدًا إلى الشرق إلى نانجينغ وأبعد من ذلك.

إنني ممتن لويكو سا لأنه قرأ مسودة هذا الكتاب قبل نشره؛ فقد استفدت كثيرًا من ملاحظاته.

وفيما يتعلق بالتاريخ الثقافي لفترة النضج النفسي ومضاعفة المراحل بين الطفولة والبلوغ في عصرنا، فإن الملاحظات الآتية قد تهم بعض القراء. في عام 1904، نشر ج. ستانلي هُول كتابه Adolescence الذي «اكتشف» مرحلة انتقالية بين الصغر والبلوغ. وقد فهم هُول مرحلة اليفوع أكثر من مجرد مرحلة فسيولوجية للتغير الهرموني. وقال إنها حدثت نتيجة تغيرات مؤسسية محددة وقعت في نهاية القرن العشرين، وبالأخص قوانين عمل الأطفال التي أصدرت تعليمات بأن يكون عمر الملتحق ست عشرة سنة على الأقل ليدخل سوق العمل، وكذلك نتيجة لقوانين التعليم العالمي التي أبقت المراهقين في المدرسة الثانوية. وهذه التطورات في مجتمعات العالم الأول أطالت مدة الطفولة وأخرتْ من خلال الإصلاحات المؤسسية مجيء مرحلة البلوغ.

وبعد قرن حددتْ مقالة جيفري أرنت مرحلة أخرى بين الصغر والبلوغ. طبّق أرنت مصطلح «نشوء مرحلة البلوغ» على النسبة الكبيرة المتزايدة لمواطني العالم الأول في عشرينياتهم الذين ليس لديهم عائلات ولا وظائف. ويقضي هؤلاء البالغون الناشئون معظم أوقاتهم يستكشفون الفرص المهنية والعاطفية والعالمية من دون الالتزام بأي منها. وكما قال أرنت، فقد «تركوا اتكالية الطفولة واليفوع... [ولكنهم] لم يدخلوا بعد آفاق المسؤوليات المستديمة الملازمة لمرحلة البلوغ». أرنت، «Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties» 469. ونشوء مرحلة البلوغ هو في ذاته مرحلة ناشئة، لم تظهر إلا مؤخرًا، ومرة أخرى بفضل وسائل الرفاهية الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية التي تسمح بتقديم مرحلة البلوغ أكثر وأكثر لطبقة معينة من الناس عبر العالم. وكلها تؤكد مرة أخرى أن العصر التاريخي من خلال الديناميكية المؤسسية، غالبًا ما يكون له تأثير مباشر على عملية الشيخوخة نفسها.

أصول الطفل

للاطلاع على رسالة ووردز وورث، انظر Fenwick Notes.

وفيما يرتبط بالطفولة والعصر الرومانتيكي، انظر Romanticism and Childhood:The Infantilization of British Literary Culture لآنا ويردا رولاند، وThe Poetics of

Childhood لروني ناتوف، وRomanticism and the Vocation of Childhood لجوديث بلوتز، وWordsworth and Feeling: The Poetry of an Adult Child بقلم ج. كيم بلانك. وللقراءة حول «Ode: Intimations of Immortality...» (القصيدة الغنائية: أمارات الخلود...»)، انظر Wordsworth and the Great System: A Study of Wordsworth's Poetic Universe, 99-112 لجفري دورانت. وللاطلاع على الشرح والتعليقات على القصيدة، انظر
The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society، 54-125.

وفيما يتعلق بقراءتي لووردز وورث بشكل عام، فقد أفدتُ من

The Cambridge Companion to Wordsworth الذي حرره ستيفن غيل، وأفدت كذلك مما كتبه دوغلاس ب. ويلسون، The Romantic Dream: Wordsworth and the Poet of the Unconscious، وما كتبه جفري هارتمان: The Unremarkable Wordsworth. وللاطلاع على دراسة جديدة، انظر Wordsworth and the Poetry of What We Are لباول فراي.

وقراءتي للفروق الدقيقة لقصيدة بونيفوي «Une Voix» (صوت واحد) قد أفدت فيها من الملاحظات النيرة التي قدمتها صديقتي ساميا كسّاب على المسودة المتضمنة لهذا التحليل. ومن بين مؤلفات كساب الأخرى أخص بالذكر كتابها La méta- phoredans la poésiedeBaudelaire. وللاطلاع على بعض الأعمال الرئيسة مما كتبه بونيفوي باللغة الإنجليزية، انظر Yeves Bonnefoy لماري آن كاوز، وThe Poetic of Bonnefoy لجون نوتون، وSearching for Presence لروبرت جرين، والفصول 5، و10، و15 من Strands of Utopia لميشيل ج. كيلي. انظر أيضًا المقدمة التي كتبها زميلي الراحل جوزيف فرانك لكتاب The Act and the Place of Poetry: Selected Essays لإيفز بونيفوي، وكذلك مقالته «Yves Bonnefoy: Notes of an Admirer» في كتاب Responses to Modernity: Essays in the Politics of Culture.

أعتقد أن بونيفوي هو أعظم شاعر فرنسي منذ عهد أبولينير. ومعظم كتاباته الشعرية متاحة باللغة الإنجليزية. وتشتمل ترجماته البارزة على Second Simplicity: New Poetry and Prose, 1991-2011، وThe Present Hour، وThe Arrière-Pays، وإصدار (سُميَ باسم المجموعة التي يحتوي عليها) متضمنة Beginning and End of Snow and Where the Arrow Falls، وThe Curved Planks، وIn the Lure of Language، وThe Horizon، وYesterday's Wilderness Kingdom، والمجموعة بعنوان New and Selected Poems، وThe Lure and the Truth of Painting، وIn the Shadow's Light، وOn the Motion and Immobility of Douve، و Early Poems 1947-1959، وThe Act and Place of Poetry، وThings Dying Things Newborn، وPoems 1959-1975 (وهي ترجمةُ Pierre écrite وDans le leurre du soleil)، وWords in Stone.

الفصل الثاني: الحكمة والعبقرية

الحكمة

يستخدم القليل من الناس في الوقت الحاضر شعار الإنسان الحكيم الحكيم (Homo sapiens sapiens)، على فرض أن الفصائل الرئيسة الفرعية للإنسان الحكيم- أي الإنسان الأكبر أو المولود أولًا - قد انقرضت منذ زمن بعيد. يعتقد بعضهم أن إنسان الدينسوفان (Devnisovans) وإنسان الروديسيا(Homo rhodesiensis) التي اكتشفت حفرياتها مؤخرًا، ينبغي أيضًا أن تُصنف من سلالة الإنسان. إن مرتبة البشر البدائيين تظل غامضة. يصنفهم الكثيرون من سلالة البشر كذلك (ومنه جاءت تسمية Homo sapiens neanderthalensis). وفي كتابي The Dominion of the Dead، فإنني أقول إن الإنسانية ليست سلالة بل طريق بها نؤول إلى الفناء، ولذلك فإن البشر البدائيين (Neanderthals) الذين يبدو أنهم قد كان لهم وعي بحقيقة الموت (وذلك يظهر في طقوس الدفن) ينبغي أن نعدّهم من بني الإنسان بالمعنى الجوهري الثقافي للمفهوم، حتى وإنْ كانوا لا ينتمون إلى سلالتنا البيولوجية. إذا كان يمكن تبيان أنهم أقاموا علاقة طويلة الأمد مع الموتى، فسيكون هذا كافيًا من وجهة نظري لكي نعدهم «حكماء» بالدلالتين اللتين أناقشهما في هذا الفصل (الحكمة والعبقرية).

إن استخدامي لمصطلح «الحكمة» في هذا الكتاب يشترك في مدلوله مع الاستخدام المتعارف عليه للكلمة وما يرتبط بها من ظلال المعاني، ولكنه في الوقت ذاته يختلف كثيرًا عنها. وللاطلاع على تاريخ ممتاز على تقاليد الحكمة للعالم، انظر Wisdom: Its Nature, Origins, and Development لروبرت ستيرنبرغ.

وما كتبه أبوت بايسون أشور A History of Mechanical Inventions الذي نُشر في الأصل عام 1929 يظل محافظًا على مكانته واحدًا من المراجع التاريخية الكلاسيكية للابتكار التكنولوجي عبر القرون. انظر أيضًا سلسلة

«Renewal of Life» التي تبدأ بكتاب Technics and Civilization، الذي نشر في 1934. ومن المراجع الممتازة الأخرى Technology in Western Civilization الذي يتكون من مجلدين وحرره ميلفن كرانزبرغ وكارول بيرسل. ومن بين المنشورات الأحدث يمكنك الاطلاع على كتابيّ أرنولد باسي Technology in World Civilization: A Thousand-Year History، وThe Maze of Ingenuity وحرره إيان مكنيل. وقد تولى مكنيل هو ولانس دي بعدها تحرير Biographical Dictionary of the History of Technology الذي يتحدث عن إحدى الشخصيات الوارد ذكرها في الموسوعة السابقة بمزيد من التوسع. وتتضمن الأعمال الأكثر شهرة ما كتبه دونالد كاردويل

Wheels, Chocks, and Rockets. وللاطلاع على مجلدات افتتاحية أحدث، انظر Science and Technology in World History: An Introduction لمكليلان الثالث وهارولد دورن، وTechnology: A World History لدانيال هيدرك. انظر أيضًا A Short History of Technology بقلم ت. ك. ديري وتريفور وليامز. وإنني معجب على وجه الخصوص بالمساهمة النظرية لفريدريك كِتلر عن التكنولوجيا وووسائل الإعلام والنظم المعلومات Literature, Media, and Information Systems وGramophone, Films, Typewriter (ومن المجلدات الممتازة كذلك Optical Meida وDiscourse Networks 1800/1900). وللاطلاع على تحليل اجتماعي لثقافة الشبكة، انظر كتاب زميلي فريد ترنر From Counterculture to Cyberculture، وللقراءة عن ابتكارات رقمية أكثر حداثة، انظر A History of the Internet and the Digital Future لجوني ريان، وWhere Wizards Stay Up Late: The Origins of the Internet لكاتي هافنر وماثيو ليون، وللاطلاع على نظرية طموحة لتحويل وسائل الإعلام، انظر A History of Communications: Media and Society from the Evolution of Speech to the Internet لمارشال تي بو.

ملاحظة حول العمر والحكمة

أخذت اقتباس هنري لويس مِنْكِن من The Art of Growing Older: Writers on Living and Aging لواين بوث (ص 186). يشتمل هذا المرجع الذي يمتاز بجودة ما فيه مقتطفات مما كتبه كثيرون عبر العصور حول موضوع التقدم في العمر تتخللها تعقيبات وشروحات يضيفها بوث. والاقتباسات التي ذكرها مونتين في هذا القسم تأتي أيضًا من مجلد بوث (232-33). كان ثمة دراسات عديدة حول التصورات والمواقف المختلفة من «التقدم في العمر» في الثقافة الغربية. أود أن أشير هنا إلى كتاب جورج مينيوس History of old Age: From Antiquity to the Renaissance (الذي نُشر في البداية بعنوان Histoire de la vieillesse). وللقراءة عن مونتين والشيخوخة، انظر كتاب هوجو فريدريش Montaigne 258-300.

إن الشعور بتقهقر الثقافة أو تراجعها (Vulgarization) سائد وهو تقريبًا شعور عالمي بين ثقافات الشعوب (انظر الملاحظات تحت عنوان «الفجوات بين الأجيال» الآتية فيما بعد). وتتضمن الأعمال الكلاسيكية عن موضوع تدهور الثقافة، التي تتجاوز حدود المشاعر والانطباعات، The Decline of the West لأسوالد سبينغلر، وThe History of the Decline and Fall of the Roman Empire لإدوارد غيبون، وA Study of History لأرنولد توينبيي (انظر المجلدات 4-6 حول «الانهيارات» (breakdowns) و«التفكك» (disintegrations)اللذان يحلان بالحضارات). انظر أيضًا Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire بقلم إ. أ. تومبسون، والمجلد الثالث The First Decline and Fall، من Barbarism and Religion بقلم جون أغارد بوكوك.

وللقراءة حول الجانب البيئي لمختارات من دراسات الحالة للانهيارات القوية، انظر ما كتب جيرارد دايموند How Societies Choose to Fail of Succeed.

النهر والبركان

إن المقتبسات المأخوذة من كتاب «طيماوُس» هي من ترجمة بنيامين جوت لكتاب Dialogues، انظر المجلد 3، 47-443. وللاطلاع على قديم النقاشات المتعلقة بأسطورة أطلانتس لأفلاطون، انظر Atlantis: The Making of Myth لفيليس ينغ فورسيث. أما إذا ما رغبت بالاطلاع على حديثها، فيمكنك قراءة المجلد المُيسّر الذي ألّفه المؤرخ الفرنسي المبجل بيير فيدال-ناكيه The Atlantic Story: A Short History of Plato's Myth.

تَشكّل جزء كبير من حقل الجغرافية الثقافية في عالم الأنجلوفون من أعمال كارل سور. وينبغي للمهتمين بدوره التأسيسي أن يقرؤوا المقالات التي تتحدث عن حياته وأعماله في مجلد on Culture and Landscape: Readings and Commentaries Carl Sauer الذي حرره وليام م. دينيفان وكينت ماثيوسن. وللقراءة عن الجغرافيا التاريخية بشكل عام، انظر Geography and History: Bridging the Divide الذي حرره ألان بيكر، وانظر أيضًا مجلد بيكر الأقدم Period and Place, Research Methods in Historical Geography. الذي حرره بالتعاون مع مارك بيلينج. وتتضمن العناوين الأخرى Human Geography: Society, Space, and Social Science -تحرير ديريك غريغوري ورون مارتن وجراهام سميث، وHistorical Geography: Progress and Prospect الذي حرره ميشيل باسيون، وSociety in Time and Space: A Geographical Perspective on Change وقد حرره روبرت دودشون.

وانظر أيضًا النقاش النقدي في ما كتبه ليونارد غُولك Historical Understanding in Geography: An Idealist Approach (خاصة الفصل الأول)، وThe Cultural Geography Reader الذي حرره تيموثي أوكس وباتريسيا برايس، و,People, Land, and Time: A Historical Introduction to the Relations Between Landscape, Culture, and Environment والذي حرره بيتر أتكنز، وإيان جوردن سيمونز، وبرين ك. روبرتس. وإنني ممتن لزميلي في كلية ستانفورد مارتن لويس عالِم الجغرافيا التاريخية ومؤلف أعمال كثيرة من بينها كتاب عام 1997 بعنوان The Myth of Continents: A Critique of Metageography (مع كارن إ. ويجن) لتوسيع فهمي لنظام الجغرافيا. وأناقش الموضوع معه على برنامجي الإذاعي والتسجيل الرقمي المتاح على الشبكة (Entitled Opinions (November 9, 2011.

وللاطلاع على دراسة مقارنة مفيدة عن العلاقات والاختلافات بين الحضارات المصرية واليونانية والرومانية، انظر Egypt, Greece, and Rome: Civilizations of the Ancient

Mediterranean لتشارلز فريمان. ولقد أفدت كذلك مما كتبه نيكولاس جريمال بعنوان A History of Ancient Egypt، وكذلك كتاب إيان شو The Oxford History of Ancient Egypt.

ثمة أعلام سابقون بارزون في هذا الشأن (مثلًا ابن خلدون)، إلا أن جيامباتيستا فيكو هو أكثر المناصرين الحديثين للنظرية الدورية للتاريخ أهمية وإقناعًا. (وللمزيد عن فيكو انظر الملاحظات تحت عنوان «تفاوت الأزمنة» في ما يلي) وللاطلاع على نسخة أكثر حداثة وميلًا للجانب الاجتماعي للنظرية الدورية للتاريخ، انظر ما كتبه أرثر ماير شليسنجر، وعلى رأسها The Cycles of American History، وهو كتاب مستوحى من كتاب أبيه آرثر شليسنجر الذي ألّف Paths to the Present. ويمكن الحصول على مقدمة مؤثرة لأعمالهم في أفكار الخبير الاقتصادي السياسي فيلهم غيورغ فريدرك روشر وهو مؤلف كتاب من خمسة مجلدات بعنوان System der Volkwirthschaft، وPrinciples of Political Economy.

وللتعرف على أهمية التقليد الكلاسيكي للمؤسسين الأمريكيين والتعليم الأمريكي بشكل عام في العصرين الثامن عشر والتاسع عشر، انظر The Culture of Classicism: Ancient Greece and Rome in American Intellectual Life 1780-1910 الذي ألّفته زميلتي في كلية ستانفورد كارولين وينيرر. وأناقش هذا الموضوع معها في برنامجي الإذاعي والتسجيل الرقمي Entitled Opinions (January 18, 2011).

أطفال العلم

وللاطلاع على مقدمات نافعة عن تاريخ الطريقة العملية، انظر Scientific Method: A Historical and Philosophical Introduction لباري غووير، والمقالات في Histories of Scientific Observation الذي حررته لورين داستون وإليزابيث لنبك. انظر أيضًا Making Modern Science: A Historical Survey لبيتر بولر وإيوان مورس.، وMaking Natural Knowledge لجان غولنسكي، وAgainst Method لباول كارل فيرابيندز ويعد أحد المراجع الممتازة في مجاله الأدبي، وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب توماس كُون The Structure of Scientific Revolutions، وقد استفدت من هذين الكتابين خصيصًا في هذه الصفحات.

يمكن إيجاد مقالة والتر بنيامين المهمة «Theses on the Philosophy of History» في Illuminations (253-64) (انظر 257-58 عن المبحث المتعلق بالملَك). وللقراءة عن ملك التاريخ لبنيامين، انظر The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem لستيفاني موسى، و«Walter Benjamin Angel of History, or the Transfigurration of the Revolutionary into the Historian» لأوتوكارل ك. ويرمايستر. انظر أيضًا مقالة جيورجيو أغامبن «Walter Benjamin and the

Potentialities في «Demonic: Happiness and Historical Redemption 59-138)).

إن اقتباسات سانت إكزبري جاءت من مقالته «The Tool» في Wind, Sand, and Stars 41-47)). وقد نُشرت هذه المجموعة في البداية باللغة الفرنسية بعنوان Terre des Hommes. يناقش جين-باول بإيجاز هذا المقال من منظور يرتبط بمنظور مناقشتي للأمر ولكن بشيء من الاختلاف في المجلد الأول من Critique of Dialectal Reason (53-452).

لقد كان الجيولوجي الإسكتلندي جيمس هوتون هو الذي طور مصطلح «الزمن العميق» (انظر كتابه ذا الأربعة مجلدات بعنوان Theory of the Earth). ويقدم ستيفن جاي جولد مناقشة رائعة لاكتشافه في Time's Arrow, Time's Cycle (1-20، 61 -98). انظر أيضًا Ages on Chaos: James Hutton and the Discovery of Deep Time لستيفن باكستر، وIn Search of Deep Time: Beyond the Fossil Record to a New History of Life لهنري جي، وJames Hutton and the History of Geology لدينيس ر. دين، وكتاب مارتن جون سبينسر الرائع Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution. قد طبّق واي تشي ديموك مؤخرًا مصطلح الزمن العميق على دراسة الأدب الأمريكي (انظر Through Other Continents: American Literature across Deep Time) وكذلك فعلت سابرينا فيري فيما يتعلق بالأدب الفرنسي والإيطالي للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي مؤلفها الذي أنهت كتابته حديثًا The Past in Ruins: History and Nature in Eighteenth- and Early-Nineteenth-Century Italy تناقش فيري ضمن عدد من الموضوعات الأخرى تأثير اكتشاف عمر الأرض على المخيلة الشعرية والتأريخية في الفترة التي تصل بين جيامباتيستا فيكو وجياكومو ليوباردي. انظر أيضًا مقالاتها عن الجيولوجيا وشعر الأطلال: «Lazzaro Spallanzani's Hybrid Ruins: A scientist at Serapis and Troy» و«Time in Ruins: Melancholy and Modernity in the Pre-Romantic Natural Picturesque».

تفاوت الأزمنة

للاستزادة حول المصطلح التطوري ودور تفاوت الأزمنة، انظر Heterochrony: The Evolution of Ontogeny لميشيل ميكيني وكين مكنامارا، وHeterochrony in Evolution: A Multidisciplinary Approach الذي حرره ميشيل ميكيني، وEvolutionary Change and Heterochrony وحرره مين ومكنامارا. وللاطلاع على كتاب أحدث، انظر Beyond Heterochrony: The Evolution of Development لميريام زيلدتش.

للاطلاع على مراجع شاملة وممتازة لفِكر هيجل، انظر Hegel لتشارلز تيلور، و Hegel: A Biography لتيري بنكارد. انظر أيضًا The Cambridge Companion to Hegel الذي حرره فريدريك بيزر. وللاطلاع على نهج يركز على دور الذاكرة في نظام هيجل، انظر Memory in Hegel and Heidegger لريبيكا كوماي. وفي الجزء الثاني من Hegel, Haiti, and Universal History تقدم سوزان بَك مورس مناقشة مقنعة لفلسفة هيجل للتاريخ مع العديد من التحليلات ذات الصلة بالتاريخ العالمي (152-79).

لدى فيكو عدد من الشارحين الإنجليز، بمن في ذلك روبين جورج كولنغوود، وأشعياء برلين، وساموپل بكيت، ودونالد فيريني، وهايدن وايت، جيورجيو تالياكوتسو، وجوزيبي ماوزتا، ومارك ليلا، وبيتر بيرك، وساندرا لوفت (انظر قائمة المراجع للحصول على عناوين الأعمال). لقد عقبت وعلقت على طرح فيكو بشيء من الإطالة في اثنين من كتبي السابقة: ((3-60,) Forests 133-42, 164-70) و(17-54, 72-105) The Dominion of the Dead).

وفيما يتعلق بمبحث التجرد من الافتتان - العَقديّ- (Disenchantment)، انظر دراسة تشارلز إدوارد مونتاغيو Disenchantment، وThe Sociology of Religion لماكس ويبر. انظر أيضًا كتاب مارسيل جوشيه الممتاز The Disenchantment of the World. أما فيما يتعلق بموضوع «استعادة الافتتان»، انظر The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age الذي حرره جوشوَا لاندي وميشيل سيلر، ويتضمن قائمة بالمراجع الشاملة عن موضوع «التجرد من الافتتان». وفيما يتعلق بالتجرد من الافتتان والعلمانية، انظر دراسة تشارلز تايلور A Secular Age.

للاطلاع على مراجعة للأسس الدينية للرومان، انظر محاضرات وليام وارد فولر المجمعة والمنشورة بعنوان The Religious Experience of the Roman People. انظر أيضًا مقدمة فاليري م. واريور المفيدة Roman Religion (خاصة 25-70). وفيما يتعلق بالبطريركية (السلطة الأبوية) والتقوى، انظر The Roman Empire: Economy, Society and Culture لبيتر غارنسي وريتشارد سيلر. وللاطلاع على تحليل لبِرّ إينيس بالتحديد، انظر Vergil's Empire: Political Thought in the Aeneid لإيف أدلر (167-92، 219-300).

ويمكن للمهتمين بالقراءة حول مصدر علم الأنساب الذي أعتمد عليه في هذا الفصل أن يقرؤوا نسخة جلين موست النقدية لكتاب Theogony لهيسيود في Leob Classical Library Series -وتمثل هذه سلسلة من الترجمات الإغريقية واللاتينية- ويتضمن المجلد نفسه مؤلفات هيسيود بعنوان

Works and Days، وTestimonia). وتعد دراسة غريغوري ناغي

Greek Mythology and Poetics من أفضل الدراسات في هذا المجال. انظر أيضًا Greek and Roman Mythologies لإيفز بونيفوي، وthe Cambridge

Companion to Greek Mythology، الذي حرره روجر د. وودوارد.

وللقراءة عن النزاعات بين الأجيال في اليونان وروما، انظر المجموعة الرائعة The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome، التي حررها ستيفن بيرتمان. أما فيما يتعلق بالنزاع الأوديبي بين أجيال الآلهة الإغريقية، فيمكنك الاطلاع على The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth لريتشارد س. كالدويل. انظر أيضًا Murder among Friends: A Violation of Philia in Greek Tragedy لإليزابيث س. بيلفيوري.

الفجوات بين الأجيال

وفيما يتعلق بموضوع التضمين الاجتماعي وبناء الأجيال، انظر

«The Social Separation of Old and Young: A Root of Agesim» لجونهيلد هاغستاد وبيتر أولنبرغ. وللاطلاع على مناقشة أوسع للخصائص والعوامل العائلية للعمر وبناء الأجيال، انظر Family Ties and Aging لإنغريد أ. كونيديز.

إن الفقرة الأكثر حجية فيما يتعلق بالفجوات الاجتماعية بين الأجيال هي ما يسمى نظرية «ستراوس-هاو»- Strauss-Howe نسبة إلى اسميّ مقترحيها. إن كتاب وليام ستراوس ونيل هاو لعام 1991 بعنوان Generations يتناول تحديدًا التاريخ الأمريكي عبر القرون، وقد نُشرت منذ ذلك الحين عدد من الكتابات التي اشتركا في تأليفها. ويعد كتاب كارل مانهايم مقدمة مهمة في هذا الصدد. انظر مقالته «The Problem of Generations» وللاطلاع على شرح اجتماعي حديث عن هذه المسائل والمسائل الأخرى ذات الصلة. وانظر أيضًا Generation, Discourse, and Social Change لكارن فوستر، وGenerations and Globalization: Youth, Age and Family in the New World Economy لجينيفر كول وديبورا درهام. وللقراءة عن الفجوة الجيلية لستينيات القرن العشرين وآثارها السياسية، انظر A Generation Divided: The New Left, the New Right, and the 1960s لريبيكا إ. كلاتش.

وأعبّر عن وجهة نظري في هذا الفصل بقولي إن الفجوات العميقة بين الأجيال تسود المجتمعات التي تستقي من الأشكال «المتمردة «لا «المتوافقة» لتفاوت الأزمنة الثقافي، إلا أن مشاعر الانعزال بين الكبار والأجيال الأصغر ظاهرة متكررة في كثير من ثقافات العالم. ويشتمل كتاب

In Praise of Shadows الذي ألّفه الكاتب الياباني جانيجيرو تانيزاكي عام 1933 على فقرة جديرة بالاقتباس هنا؛ إذ إنها تتناغم مع بعض الموضوعات الرئيسة الواردة في الفصل الثاني.

قد فاجأني [مؤخرًا] أن كبار السن في كل مكان لديهم نفس المعتقدات. كلما تقدمنا في السن، ترسّخ اعتقادنا بأن كل شيء كان أفضل في الماضي.... لم يكن ثمة عمر يشعر الناس عند بلوغه بالرضا. ولكن في السنوات الأخيرة أصبحت وتيرة التقدم سريعة واندفاعية مما جعل الظروف في بلادنا [اليابان] تتجاوز الحدود الاعتيادية. إن التغيرات التي حدثت منذ الثورة عام 1867 لا بد وأنها على أقل تقدير تساوي في حجمها ما قد حدث من تغيرات خلال الثلاثة قرون ونصف القرن الماضية.

وأعتقد أنه سيبدو غريبًا أن أخوض في هذا السياق، كما لو أنني سأتذمر في هرمي. ولكنني مقتنع بأن وسائل الراحة في الثقافة الحديثة تُمنح للشباب حصرًا وأن الأزمنة يتزايد فيها قلة الاهتمام بكبار السن.

وبالطبع، فإن تانيزاكي يبالغ بوصفه للحال، نظرًا لأن ثمة عددًا من وسائل الراحة تُمنح للصغار والكبار على حد سواء، إلا أنه ما من شك في أن وسائل الرفاهية الجديدة تغير حياة فئة واحدة من المجتمع أو الثقافة. إن تغيير العالم- بمعناه المجرد- يُقلق الفئات الأكبر سنًا أكثر من الصغار، سواء أكانت وسائل الراحة الجديدة موجهة للصغار أم لا. انظر في الفصل الرابع «الفتية الجدد» للاطلاع على مناقشتي لهذا العامل.

الحكمة المأساوية

وللاطلاع على نهج يتعلق بالمسرح الإغريقي المأساوي الذي يؤكد العناصر التي أراها الأكثر أهمية، انظر كُتُب رَش رِم المتميزة Greek Tragic Theatre وThe Play of Space: Spatial Transformation in Greek Tragedy. وثمة كتاب آخر أراه مفيدًا على وجه التحديد بعنوان

Gender and the City in Euripides’s Political Plays لدانيال ماندلسون. ويظل كتاب همفري ديفي ف. كيتو Greek Tragedy مقدمة قيّمة لمجال الكتابة التراجيدي بين الإغريق. وللقراءة عن ظهور ذلك المجال الكتابي، انظر «Generating Genres: The Idea of the Tragic» لغلين موست. وتتضمن الأعمال الأخرى المفيدة، من بين جمع كبير من الأعمال الأخرى، Mask and Performance in Greek Tragedy: From Ancient Festival to Modern Experimentation لديفيد وايلز، وGreek Tragic Style: Form, Language, and Interpretation لريتشارد روثرفورد، وStaged Narrative: Poetics and the Messenger in Greek Tragedy لجيمس باريت. وللاطلاع على تأملات وتعقيبات ملهمة ومتنوعة عن التراجيديا عبر العصور ومجالات الأدب، انظر Sweet Violence: The Idea of the Tragic لتيري إيغليتون. انظر أيضًا ما كتبه

ج. م. برنستين في بداية «Tragedy»، الفصل الثالث في The Oxford Handbook of Philosophy and Literature، الذي حرره ريتشارد إلدريدج الذي يناقش بنفسه التراجيديا في «What Can Tragedy Matter for Us?»، الفصل الثامن من كتابه The Persistence of Romanticism.

وفيما يتعلق بمسرحية «الملك لير»، فلقد ألهمتني على وجه الخصوص مقالة ستانلي كافيل «The Avoidance of Love: A Reading of King Lear»، والكتاب الرائع لوليام ولتون King Lear and the Gods. وللاطلاع على تحليل لكتابات شكسبير من منظور العصر والعصور، انظر كتب ديفيد بيفنغتون: Shakespeare: The Seven Ages of Human Experience و Shakespeare’s Ideas: More Things in Heaven and Earth.

الفصل الثالث: ثورات امتداد الطفولة

المقدمة

إن ثورة امتداد الطفولة بحسب إدراكي لها باعث فريد من نوعه. إن دراسات الحالة التي أناقشها في هذا الفصل تُبرز ما يشتمل عليه هذا الفصل. وقد ناقشتُ فيه عددًا من نظريات الثورة الأخرى، ولو كان ذلك فقط لقياس مدى اختلافها عن نظريتي. وقد أفدتُ في هذا الصدد من مقال لزميلي دان إدلستين «Do We Want a Revolution Without a Revolution? Reflections on Political Authority» يناقش المشكلات الناجمة عن وضع نظريات للثورات ويشتمل على قائمة مراجع قرائية مفيدة لبعض النظريات المعروفة. وأخص بالذكر من بينها مقال لإينهارت كوسيليك بعنوان «Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution»، وكتاب آلان ري Révolution:Histoire d’unmot. وللقراءة عن نشأة ما نعده الآن «ثورة»، انظر Inventing the French Revolution (خاصة الصفحات 23-203). انظر أيضًا المقالات المجمعة في كتاب The Age of Cultural Revolutions: Britain and France, 1750-1820، الذي حرره كولين جونز ودرور وإرمان. وأخيرًا أوصي بكتابين حررهما جون فوران أراهما نافعيْن Theorizing Revolutions وThe Future of Revolutions، وبكتاب ثالث حرره فوران وديفيد لاين أندريا سيفكوفيتش «Revolution in the Making of Modern World».

العبقرية السقراطية

وللقراءة عن سقراط، انظر Socrates, Ironist and Moral Philosopher لغريغوري فلاستوس. انظر أيضًا Cambridge Companion to Socrates الذي حرره دونالد موريسِن، وA Companion to Socrates الذي حررته سارة آبل راب وراتشنا كامتيكر. وتحتوي هذه المجلدات قوائم شاملة بالمراجع لعدد هائل من الكتب والمقالات الممتازة عن سقراط. وللاطلاع على الدراسات المعنية بفلسفة سقراط وصلتها المستمرة بالوقت الحالي، أود أن أخص بالذكر مجموعتين من المقالات لألكساندر نيهاماس: The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault، وVirtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates. وإن من الدراسات النموذجية المتعلقة بإفساد سقراط للشباب الأثينيين Socrates in the Apology كتبها س. د. س. ريف. وللقراءة عن سقراط وسياسته، انظر Socrates and the State لريتشارد كروت.

وفي De Senectute (حول سن الشيخوخة) يستخدم سيسرو مصطلح اليفوع (adulescentia)، في نقاشه لأربع مراحل رئيسة للحياة. وتعقِب مرحلةُ اليفوع مرحلةَ الصبا والحداثة- pueritia، سن السابعة عشرة وما قبله)، وتسبقه مرحلة العمر المتوسط atas media) سن الأربعين وما بعده). ولذلك، فإن مصطلح اليفوع عند الرومان لا يتماثل في مدلوله مع مصطلح اليفوع الحديث الذي نراه مرحلة انتقالية -نفسية وهرمونية ومؤسسية - من البلوغ إلى الرشد. وتتمثل الدراسة النموذجية حول مرحلة اليفوع بمدلولها الحديث في الكتاب التأسيسي لستانلي هول Adolescence الذي لم يفقد سوى القليل من صلته وتماشيه مع التغيرات منذ صدوره قبل تسعة عقود. وللقراءة حول الفرق بين مصلح اليفوع الحديث والرومان، انظر Ancient Youth: The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society لمارك كلايويت، وChildren in the Roman Empire: Outsiders Within لكريستيان لايس. وللقراءة حول المفهوم الجديد لليفع، انظر أيضًا (من بين دراسات أخرى كثيرة) :Inventing Modern Adolescence The Children of Immigrants in Turn of the Century America لسارة إ. تشين، وRites of Passage: Adolescence in America, 1790 to Present لجوزيف ف. كيت، وCool: The Signs and Meaning of Adolescence لمارسيل دانسي، والمذكرات الشخصية للويس ج. كابلان Adolescence: The Farewell to Childhood.

وما اقتبس من Republic مأخوذ من ترجمة بنيامين جويت لكتاب Dialogues (انظر المجلدات3، 5-6). للاطلاع على آراء أخرى فيما يتعلق بسيفالس، انظر Plato’s Ethics 170-71)) لتيرينس إروين، وThe Routledge Guide Book to Plato and the Republic (30-32) لنيكولاس باباس، و«Cephalus and Polemarchus» لستانلي روزن. وللاطلاع على تفسير يشابه ما طرحته، انظر «Cephalus, Odysseus, and the Importance of Experience» الذي ألفه س. د. س. ريف.

الحكمة الأفلاطونية

للاطلاع على مجموعة مقالات رائعة تطرح تساؤلات بشأن ما كتب عن الانتقال من الحكايات والأساطير (mythos) إلى المنطق والعقل (logos) في الثقافة الإغريقية، انظر From Myth to Reason? Studies in the Developments of Greek Thought، وقد حرره ريتشارد بكستون. وأرى أن ما كتبه غلين موست نافع «From Logos to Mythos» (25-50). وقد أجرى بكستون كذلك دراستين رائعتين عن الأساطير اليونانية: Imaginary Greece، وMyths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts. وإن واحدة من أفضل الدراسات المعنية بارتباط أفلاطون بالأساطير وصنوف الأدب الأخرى ما كتبته أندريا نايتنجيل Genres in Dialogue. انظر أيضًا المقالات المجمعة في Plato and Myth: Studies in the Use and Status of Platonic Myths، وحررتها كاثرين كولوبرت، وبيري ديستري، وفرانسيسكو ج. غونزاليس. وفي السلسلة نفسها، انظر Plato and the Poets، الذي حرره بيري ديستري وفريتز-غريغور هيرمان. وتتضمن الدراسات الأخرى القيمة Plato's Myths، وحررتها كاتالين باتريني، وPlato the Myth Maker للوك بريسون، ومجلد كلاسيكسات أكسفورد العالمي حول Selected Myths لأفلاطون. انظر أيضًا «Allegory and Myth in Plato's Republic» لجوناثان لير.

للقراءة عن سقراط في الحوارات التي كتبها أفلاطون، انظر الفصل الذي كتبه غريغوري فلاستوس «Socrates Contra Socrates in Plato» في كتاب Socrates: Ironist and Moral Philosopher (45-80)، وكذلك Socratic Studies (87-108). انظر أيضًا Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato لساندرا بيترسون.

الطفل وملكوت السماوات

أوصي المهتمين بما أسميه «لاهوت الطفل» في المسيحية بالاطلاع على The Child in Christian Thought الذي حرره مارسيا جوان بانجي، وThe Child in the Bible وحرره مارسيا بانجي وتيرينس فيرتهايم وبفرلي روبرتس غافنتا، وLet the Little Children Come to Me: Childhood and Children in Early Christianity وحرره كل من كورنيليا ب. هورن وجون مارتنز.

وللقراءة عن نيتشه والمسيحية، انظر «Niestzsche and the Judae-Christian Tradition» ليورغ سالاكواردا، وللقراءة حول نيتشه وقلْب القيم (transvaluation)، انظر «Rebaptizing Our Evil: On the Revaluation of All Values» لكاثلين هيغنز. انظر أيضًا القسم المتعلق بإعادة تقييم القيم في The Routledge Guidebook to Nietzsche on Morality (26-35) لبرايان ليتر. ومن الدراسات الحديثة الجيدة التي أوصي

بها The Affirmation of Life Nietzsche on Overcoming Nihilism لبرنارد ريجنستر.

وللقراءة عن تقليد «الحماقة من أجل المسيح» المستوحى من كلمات القديس بولس في كورنثوس الأولى، انظر الكتاب الجليل Holy Fools in Byzantium and Beyond لسيرجي إيفانوف.

وثمة عدد من الفلاسفة المعاصرين الذين ناقشوا أمر بولس بتعمق شديد. انظر مثلًا Saint Paul: The Foundation of Universalism لألان باديو، وThe Time That Remains: A Contemporary on the Letter to the Romans لجورجيو أغامبن، و«The Politics of Truth or Alain Badiou as a Reader of St. Paul» لسلوفاج زيزاك. وللاطلاع على المزيد من المقالات عن القديس بولس في الفلسفة الأوروبية المعاصرة، انظر أيضًا Saint Paul among the Philosophers الذي حرره جون د. كابوتو وليندا مارتن ألكوف.

وللقراءة عن القديس بولس بشكل عام ولاهوته للتحول تحديدًا، انظر Conversion in the New Testament: Paul and the Twelve لريتشارد بيس، وThe Cambridge Companion to St. Paul الذي حرره د. ج. دَن، خاصة الجزء 3 الذي يشتمل على أقسام لآلان ف. سيغال، وجراهام ن. ستانون، ول. و. هرتادو، ولوك تيموثي جونسون، وبرايان روزنر. انظر أيضًا The Theology of Paul the Apostle لجيمس د. ج. دَن للاطلاع على دراسة شاملة لجميع جوانب التفكير المتعلقة ببولس.

ولقراءة دراسة عن لاهوت المعمودية، انظر Baptism in the New Testament لجورج رايموند بيزلي-موراي. انظر أيضًا مجموعة Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies التي حررها ستانلي إ. بورتر وأنتوني كروس، وانظر أيضًا المجلد الضخم Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity حرره ديفيد هيلهولم، وتور فيجي، وأويفند نوردرفال، وكريستر هيلهولم. وللاطلاع على دراسة تُعنى بالمعمودية فقط، انظر Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries لإيفريت فيرغسون.

وللتعرف على فكري التاريخي حول المسيحية، فقد وجدت ما كتبه كارل راهنر نافعًا بهذا الشأن وعلى رأسها Foundations of Christian Faith. انظر كتاب توماس شيهان الممتاز بعنوان Karl Rahner: The Philosophical Foundations. انظر كذلك The Cambridge Companion to Karl Rahner وحرره ديكلان مارميون وماري إ. هاينز، وانظر Karl Rahner: Theological Philosophies لكارن كبلي، وReinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes لباتريك بيرك.

فيما يتعلق بهجوم الوثنيين على الكنيسة ورد الآباء الأول ودفاعهم عنها، فقد اعتمدت بشكل كبير على الشروحات المفصلة لجاروسلاف بيليكان في كتابه ذي المجلدات الخمسة

The Christian Tradition (volume 1, The Emergence of the Catholic Tradition)- وهو مصدري الرئيس لهذا القسم. انظر كتابا لجون غرانغر كوك The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism، وPaganism and Christianity, 100-425: A Sourcebook - حررهما رامزاي مكمولين ويوجين لاين. وللتعرف على القرون التي تتجاوز إطار مناقشاتي هنا، انظر Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe الذي حرره ج. ن. هيلغراث، وChristianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries حرره روزماي مكمولن. والكتاب الآخر الذي أراه مفيدًا A History of Apologetics لأفري كاردينا دولز.

وللاطلاع على المناظرات المسيحية والوثنية المتعلقة بالأصول النسبية لتقاليدهم، انظر Homer of Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture لأرثر دروغ. وللتعرف على تاريخ مصطلح «logos spermatikos» (المنطق)، انظر المقالة المتميزة التي كتبها ر. هولتي بعنوان «Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy According to Saint Justin Apologies». وللمزيد حول استخدام جستن مارتير لهذا المصطلح الرواقي (Stoic)، انظر «Interpreting the Descent of the Spirit» لسوزان ويندل وكتابها الآخر بعنوان Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr. ومن الكتب الأخرى المفيدة المجلد الذي يتحدث عن المسيحية المبكرة From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries لبيتر لامب.

وفيما يتعلق بالتصنيف المسيحي، انظر «Typology» بقلم ج. أوكيفي، وSanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretations of the Bible لأوكيفي ور. ر. رينو، وTypos: The Typology Interpretation of the Old Testament in the New لليونهارت جوبليت، وPreaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method لسيدني جريدانوس.

للاطلاع على منظور هيجل من التنوير، انظر «Spirit»، الجزء ب، القسم The» ،II Enlightenment» في Phenomenology of Spirit (54-328). انظر أيضًا المقالات في Hegel on the Modern World الذي حرره آردس ب. كولنز، والدراسة الأقدم للويس ب. هينتشمان بعنوان Hegel's Critique of the Enlightenment. انظر أيضًا- من بين عدد من الدراسات الممتازة الأخرى- دراسة فريدريك بيزر Hegel، وHegel's Ethical Thought لألين وود، وFoundation of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom لفريدريك نيوهاوسر.

وفيما يتعلق بدور جاليليو كأحد المنشئين للطريقة العلمية الحديثة، فإن قائمة العناوين المقترحة كبيرة. وللاطلاع على مجلد تمهيدي ممتاز، انظر The Cambridge Companion to Galileo الذي حرره بيتر ماكامير. وللتعرف على خصوصيات وعموميات محاكمته، انظر Galileo in Rome: The Rise and Fall if a Troublesome Genius لوليام ر. شيا وماريانو أرتيغاس. وانظر أيضًا أعمال موريس فينوكيارو، بما في ذلك كتبه The Galileo Affair: A Documentary History، وRetrying Galileo,1633-1992، وRoutledge Guidebook to Galileo's Dialogue.

وفي كتاب Forests: The Shadow of Civilization، أناقش من منظور آخر رأي ديكارت أنه لا يمكن أن نولد راشدين ومستخدمين كامل قدرات عقولنا، ولكن يتحتم علينا أن نمر بمرحلة طفولة: انظر القسم «The Ways of Method» (13-108).

لاقت آراء كانط حول التنوير اهتمامًا أكاديميًا كبيرًا. أود أن أشير هنا إلى ما كتبته كاترينا ديليغيورغي Kant and the Culture of Enlightenment، وتعقيبات ميشيل فوكو المهمة في مقالته «What Is Enlightenment?»

وفيما يتعلق بالعقل والحداثة والنضج، انظر كتاب ديفيد أوين Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason (حول النضج وكانط انظر الصفحات 7-15). وللاطلاع على آراء كانط حول الطبيعة الإنسانية، انظر مقالة آلن وود «Kant and the Problem of Human Nature»، وكتاب روبرت ب. لودن Kant's Human Being and Kant's Impure Ethics، وكتاب باتريك ر. فريرسون Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. انظر أيضًا أطروحة الدكتوراه لميشيل فوكلت لعام 1961 التي نُشرت باللغة الإنجليزية بعنوان Introduction to Kant's Anthropology. ويرتبط مقال هربرت دريفيس وباول رينبو الممتاز ارتباطًا مباشرًا بالتحليل الذي طرحته ويحمل عنوان «What Is Maturity?» في Critical Reader لفوكلت 21-109.

يرجع الفضل فيما تعرفته وتعلمته عن إعلان الاستقلال إلى دراسة زميلي الراحل في كلية ستانفورد جاي فليغلمان Declaring Independence. انظر أيضًا American Scripture: Making the Declaration of Independence لبولين ماير، وInventing America: Jefferson's Declaration of Independence لغاري ويلز. إن قراءتي لعبارة «neotenic revolution» للجملة الافتتاحية قراءة فردية. لقد كتبت عنها في سياق مختلف «The Book from Which Our Literature Springs». عندما غير بنيامين فرانكلين كلمة «sacred»-أي مقدس إلى «self-evident»- الواضح بذاته، فإنه كان يعتقد أنه يعيد إسناد الحقائق المعنية إلى العقل بدلًا من الدين، إلا أنه حسب تفسيري للمصطلح، فإن «الوضوح الذاتي» يشتمل -سواء بقصد أم بغير قصد- استعادة إبداعية وإعادة إسقاط التراث المسيحي للإيمان، المعرَّف بطريقة تقليدية (كما أشير إليه في هذا الفصل) على أنه «دليل للأشياء التي لا تُرى».

وفيما يتعلق بوصية لوك لإعلان الاستقلال لـ«الحكم بموافقة المحكومين»، انظر The Consent of the Governed لغيليان براون.

الدستور الأمريكي

وقد أفدتُ عندما كتبت مراجعتي التاريخية للأحداث والأفكار ومصادر الدستور الأمريكي إفادة كبيرة من أعمال غوردون س. وود، وعلى رأسها كتابه العظيم The Creation of the American Republic: 1776-1787. ومعظم الاقتباسات المباشرة في هذا القسم تأتي من هذا الكتاب.

كان روجر ويليامز مؤسس مستعمرة رود أيلاند أحد شخصيات الموجة الأولى الرائعة للتطهيريين. ويكتب بيري ميلر بوضوح عنه في Roger Williams: His Contribution to the American Tradition. وفيما يتعلق بوليامز كرائد لمبدأ فصل الكنيسة عن الدولة، انظر Separating Church and State: Roger Williams and Religious Liberty لتيموثي ل. هول، و:Roger Williams and the Creation of the American Soul Church, State, and the British of Liberty لجون م. بيري، وLiberty of Conscience: Roger Williams in America لإدوين س. غوستاد.

وفيما يتعلق بشك الفيديراليين بالديمقراطية الشعبية، انظر Creation of the American Republic, 483-531 لوود.

غتسبرغ

للاطلاع على آراء إمرسون عن العبودية، انظر Emerson’s Antislavery Writings، الذي حرره لين غوجيون وجويل مايرسون. وللقراءة حول أصول التضحية بالأهل والنفس المتعلقة بتأسيس روما، انظر الطرح التأملي الرائع لريني جيرارد في «Collective Violence and Sacrifice in Shakespeare’s Julius Caesar». وللاطلاع على منظور مختلف جدًا بهذا الصدد، انظر The Brothers of Romulus: Fraternal «Pietas» in Roman Law, Literature, and Society لسينثيا ج. بانون. ويؤكد ميكافيلي في كتابيه Discourses on Livy وThe Prince على الطبيعة الدموية والقائمة على التضحية لتأسيس روما؛ إذ يعزو عظمة روما إلى العمل الافتتاحي المتمثل في التضحية بالأخ الذي قام به رومولوس. انظر الكتاب 1 من Discourses (خاصة من 100-104). وللقراءة عن بدايات روما، انظر أيضًا The Foundation of Rome: Myth and History لألكساندري غراندازي، وA History of the Roman World, 753 to 146 BC كتبه هوارد ه. سكولارد، وThe Foundation of Rome لأغوستو فراشيتي.

لقد حللتُ خطاب غتسبرغ من زوايا أخرى في كتابي The Dominion of the Dead (27-30) وفي «America: The Struggle to Be Reborn». وثمة عدد هائل من الشروحات عن خطاب لينكولن. وأود أن أخص بالذكر من بينها Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America لغاري ويلز.

الفصل الرابع: حب العالم

التوضيحات

اقترحت هانا أرندت مصطلح «التوالد» (Natality) في The Human Condition. وقد عنَت بذلك المصطلح الاحتمالات المستمرة لبني البشر أن يتولوا- بالتآزر مع بعضهم بعضًا أو فرادى- مهمات ستُحدث شيئًا جديدًا للعالم. أن تكون إنسانًا يعني أن تكون قادرًا على إطلاق مبادرات لتغيير هذا العالم. أو كما تعبر عنها أرندت نفسها في واحدة من فقراتها الأكثر تأثيرًا في The Human Condition:

إن المعجزة التي تحفظ العالم وعالم الشؤون الإنسانية من انهيارها التلقائي «الطبيعي» هو في النهاية حقيقة التوالد، حيث تكون القدرة على التصرف متأصلة على نحو وجودي. إنه، بعبارة أخرى، ميلاد رجال جدد وبداية جديدة، أي ميلاد الفعل الذي هم قادرون عليه بفضل ولادتهم. وإن تجربة كاملة وحسب لهذه القدرة هي ما يمكنها أن تهبَ حياة الإنسان الإيمان والأمل، وهاتان هما الخصيصتان الجوهريتان للوجود الإنساني اللتان تجاهلتهما العصور الإغريقية تمامًا، من دون أن يعدّوا المحافظة على الإيمان فضيلة غير شائعة أبدًا وغير مهمة جدًا ورؤية الأمل من بين شرور

الوهم في صندوق باندورا. إنه الإيمان والأمل للعالم الذي لربما وجد التعبير الأكثر إيجازًا وروعة في كلمات قليلة أعلنت الأناجيل عن «بُشراه»: «قد وُلد وَلد لنا».

قد ركزت جهودي في هذا الكتاب بشكل عام في توضيح المحركات والعوامل الثقافية للتوالد وتقييمها لكي نحدد إلى أي مدى- إن وجد- يتسم شبابنا المعاصر بطبيعة «المعجزة التي تحفظ العالم» من انهياره الطبيعي، أو ما إذا كان يمثل عوضًا عن ذلك شكلًا تاريخيًا غير اعتيادي لانهيار كهذا. وكما يتضح مما أوردته في الخاتمة، فإنه لا تتوافر إجابة حاسمة لهذا السؤال في الوقت الحاضر.

وللقراءة عن تفكير أرندت حول التوالد، انظر Hannah Arendt's Philosophy of Natality لباتريسيا بوين-مور، وHannah Arendt and the Human Rights: The Predicament of Common Responsibility (4-34, «The Event of Natality: The Ontological Foundation of Human Rights»). ومن بين المقالات الحديثة بهذا الشأن، أوصيك بقراءة «A Politics of Natality» لجوناثان شيل، و«Birth and Natality in Hannah Arendt» لمارغريت ديرست، و«Natality and Biopolitics in Hannah Arendt» لميغل فاتر، و«Arendt and the Theological Significance» لمافيس لويس بيس، و«Born Again: Arendt's 'Natality' as Figure and Concept» لجفري تشامبلن. ثمة جمعٌ كبير من المعلِّقين والشارحين لكتابت أرندت (انظر The Cambridge Companion Guide to Hannah Arendt، الذي حررته دانا فيلا للحصول على قائمة واسعة من المراجع). ويتمثل أحد الأمثلة الممتازة للسِّير المكتوبة عنها Hannah Arendt: For Love of the World لإيليزابيث ينغ-بروهل. وأوصي بقراءة مقدمة روجر بيركويتز لكتاب Thinking in Dark Times لما يتسم به عمله من فكر عميق وأفكار دقيقة حول تفكير أرندت، وقد حرر هذا الكتاب كل من بيركويتز وتوماس كينان وجيفري كاتز (1-16)، بجانب عدة مقالات ممتازة مضمنة في هذه المجموعة.

كتب بول فاليري في دفتر ملاحظاته، «La connaissance s'étend comme un arbre, par un procédé identique à lui-même: en se répétant. Novat reiterando» (Cahiers, 3:273).. وقد ترجمتُ ذلك كما يأتي: يمتد العلم كالشجرة بعملية تماثل نفسها: أي، بتكرار نفسها. Novat reiterando [التجديد من خلال التكرار]». ولعل أحد التجميعات الممتازة لمقالات عن هذا الشاعر الفرنسي المتميز يمكن الحصول عليها في Reading Paul Valéry: Universe in Mind الذي حرره باول غيفورد وبرايان ستيمبسون. وثمة دراسة أخرى رائعة لكريستين م. كراو بعنوان Paul Valéry and the Poetry of Voice.

يقدم ميشيل نورث طرحًا مثيرًا للإعجاب عن أصول شعار إزرا باوند الشهير «اجعله جديدًا» وكيفية نقلها في كتابه الممتاز Novelty: A History of the New (71-162).

وللاطلاع على استحواذ دانتي على التقليد الوثني، انظر «Dante and the Classical Poets» لكيفن براونلي، و«Dante and the Classics» لمايكل أنجلو بيكون. انظر كذلك The Ancient Flame: Dante and the Poets لوينثروب ويثربي، وThe Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante's Commedia وحرره كل من رايتشل جاكوف وجيفري شناب.

وللراغبين بالقراءة عن بترارك، انظر Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works والذي حرره أرماندو ماغي وفكتوريا كيرخام. انظر أيضًا الكتاب الممتاز لجوزيبي موزاتا The Worlds of Petrarch. وللقراءة عن إنسانية بترارك، انظر Petrarch's Humanism and the Care of the Self لجور زاك.

وللقراءة عن نيتشه وعلم فقه اللغة، انظر Nietzsche and the Philology of the Future لجيمس بورتر. أما فيما يتعلق بنيتشه والفلسفة القديمة، انظر Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition لجيسيكا بيري. انظر أيضًا المقالات في Nietzsche and Antiquity: Reaction and Response to the Classical Tradition، الذي حرره باول بيشوب. وتناقش تريسي سترونغ نيتشه والإغريق في الفصل السادس من كتابه Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration، مثلما فعل دينيس ج. سكميدت في الفصل الخامس من كتابه On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life. انظر أيضًا Nietzsche as Scholar of Antiquity وحرره أنتوني ك. جِنسن وهيلمت هيت.

تغيير العالم

يمكن معرفة المزيد عن العبقرية في Divine Fury لدارِن مكماهون وهو كتاب جديد يعرض تاريخًا جاذبًا وممتعًا حول فكرة عبقرية الفرد.

وللقراءة عن هانا أرندت و«حب العالم» (amor mundi)، انظر أطروحة ماريكي بورن المتميزة «Amor Mundi: Hannad Arendt's Political Phenomenology of the World» (http://dare.uva.nl/document/469656). انظر أيضًا الصفحات الزاخرة بالكلمات المؤثرة لسفيتلانا بويم حول هانا أرندت في Another Freedom (24-30, 255-65 ,32 -224). انظر أيضًا «Sounding Through- Poetic Difference- Self-Translation:Hannah Arendt's Thoughts and Writings Between Different Languages, Cultures, and Fields». لسيغريد ويغل.

أما عن والتر بنيامين و«الشخصية المدمرة»، فأوصي بقراءة «No-Man's-Land: On Walter Benjamin's 'Destructive Character» لإرفينغ وولفارث، وهو مضمن كذلك

مع مجموعة من المقالات القيمة في Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience، وحرره أندرو بنيامين وبيتر أوسبورن.

حب العالم وقصيدة عن الرحيل

وفيما يتعلق بقصيدة لاركين «راحل، راحل» (Going, Going)، انظر الشروحات الممتازة لروب روليسون «Going, Going, by Philip Larkin» على موقع The Poetry Room. وللقراءة عن ما كتب عن لاركين بشكل عام، فيمكنك الاطلاع على: Philip Larkin: His Life’s Work لجانيس روسن، و«Unnoticed in the Casual Light of Day: Philip Larking and the Plain Style لتيجانيا ستوجكوفك، وPhilip Larkin: The Man and His Work حرره ديل سالواك، وPhilip Larking and His Contemporaries لسالم حسن، وPhilip Larking: Subversive Writer لستيفن كوبر، وSuch Deliberate Disguises: The Art of Philip Larking لريتشارد بالمر.

الفتية الجدد

للقراءة عن دور الأطفال في اليونان القديمة، بجانب المراجع الموثقة في قسم «الحكمة الأفلاطونية» للفصل الثالث، انظر Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past، حرره جون هاورد وجينيفر نيلز، وChildren and Childhood in Classical Athens لمارك غولدن، وThe Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome، وحرره ستيفن برتمان.

وللقراءة عن التعليم الإغريقي (paideia)، انظر كتاب فيرنر ييغر ذي المجلدات المتعددة Paideia: The Ideals of Greek Culture.

وفيما يتعلق ببيرجسن والإدراك والذاكرة، أخص بالذكر - من بين دراسات أخرى حديثة- كتاب ج. وليام برنارد Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson، وThe Challenge of Bergsonism لليونارد لولر.

الحب الفتي

للقراءة حول ديفيد هربرت لورنس، انظر The Visionary D. H, Lawrence: Beyond Philosophy and Art لروبرت إ. مونتغومري، وThe Vital Art of D. H. Lawrence: Vision and Expression لجاك ستيوارت، والكتاب ذي المجلدات الثلاثة بعنوان Cambridge Biography of D. H. Lawrence لجون وورثن ومارك كينكيد-ويكس وديفيد إليس. وإنني مدين بشكل خاص للدراسات الرائعة التي تناقش أعمال لورنس بقلم كيث م. ساغار مثل كتاب The Art of D. H Lawrence، وD. H. Lawrence:Life into Art. وما قدمت من تأملات وتعقيبات عن لورنس في هذا الفصل كانت من وحي ما قدمة ساغار من طرح ملهم يقتبس كثيرًا من كتابات لورنس.

وللتأمل في إمرسون ومقالته «Experience»، انظر مقالة ستانلي كافيل «Finding as Founding: Taking Steps in Emerson's 'Experience'». انظر أيضًا مناقشة المقالة في مراجعتي لمذكرات إمرسون بعنوان «Emerson: The Good Hours».

عقب صمت طويل

لمعرفة المزيد عن قصيدة ييتس «عقب صمت طويل»، انظر المقالة الرائعة لمارجوري بيرلوف How to Read a Poem: W. B. Yeats's 'After Long Silence».

ورسالة ميكافيلي إلى فيتوري المؤرخة في 10 ديسمبر، 1513 مقتبسة من Machiavelli and His Friends، والتي حررها وترجمها ج. ب. أتكنسون وديفيد سايسز (65-262). أما الرسالة، فيمكنك القراءة عنها في Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1523-1515 لجون ناجمي. انظر أيضًا Cambridge Companion to Machiavelli الذي حرره جون ناجمي، والمقالات في Machiavelli and Republicanism وحررته جيزيلا بوك وكوينتين سكينر وموريزو فيرولي. وبالنسبة لميكافيلي، فقد ألهمتني على وجه الخصوص محادثاتي الشخصية مع الباحث الإيطالي جابريل بيدولا.

وأكثر الصور تعبيرًا وأثرًا فيما أسميه «وضعية الاهتمام والإعلاء» للقارئ، تتجلى من وجهة نظري في قصيدة والاس ستيفنز «البيت كان ساكنًا والعالم كان هادئًا»:

كان البيت ساكنًا والعالم كان هادئًا.

أصبح القارئ كتابًا، وليل الصيف

ككينونة تعي ما الكتاب

كان البيت ساكنًا والعالم كان هادئًا

وتنساب الكلمات منطوقة وكأنه ليس في الوجود كتاب

بيد أن القارئ يميل على الصفحات

أراد أن يميل، وأراد أكثر أن يكون العالِم الذي كتابه حقيقة، وله

ليل الصيف بمثابة كمال للفكر

كان البيت ساكنًا لأنه ما كان غير ذلك ينبغي له

كان السكون جزءًا من المعنى، جزءًا من العقل:

معبَر الكمال إلى الصفحات.

وكان العالَم هادئًا. الحقيقة في عالم هادئ

حيث لا وجود لأي معنى آخر، هو في ذاته هادئ، وفي ذاته صيف وليل، في ذاته قارئ يميل على الكتاب في ساعة متأخرة يقرأ هناك.

والذين لا يزالون حتى اليوم ينخرطون في قراءة متعمقة هم أمثال القارئ ستيفنس الذي «يميل على الصفحات في ساعة متأخرة» لأنه من ناحية تاريخية، فإن الساعة متأخرة فعلًا حتى وإنْ كان العالم بعيدًا عن الهدوء والسكون.

ولعلي أشير في هذا الصدد إلى أن التوصيات الحديثة للمعايير الحكومية الأساسية المشتركة للمدارس في أمريكا لا تخدم هدف اكتساب الحكمة؛ فالمعايير التي اعتمدتها ست وأربعون حكومة توصي بأن يكون 50 بالمئة من مقرر القراءة للصف الرابع و70 بالمئة من مقرر القراءة لطلبة الصف الثاني عشر من المحتوى «المعلوماتي» لا «الأدبي»، ويبررون ذلك بقولهم إن «معظم ما يُطلب من واجبات قرائية في الجامعة وبرامج التدريب لسوق العمل ذو طبيعة معلوماتية في هيكله ومضمونه. تقدم برامج التعليم ما بعد الثانوي في الوضع الاعتيادي للطلبة كمًّا من القراءة يفوق ما هو مطلوب منهم بشكل عام في الصفوف من الروضة إلى الثاني عشر وبالمقارنة قليلًا من الدعم التعليمي». وكما عبرت عنها جريدة سان فرانسيسكو كرونيكل (San Francisco Chronicle) في التعليق الافتتاحي:

«يتجه مدرسو اللغة الإنجليزية في الدولة إلى استبعاد شكسبير وكيتس من محتويات المقرر الدراسي وبدلًا من ذلك يكلفون الطلبة بقراءة التقارير الفيدرالية ومالكولم غلادويل. فيستثنون مسرحية «ماكبث» ويضمّنون آراء البنك الاحتياطي الفيدرالي لسان فرانسيسكو («Literary Retreat”, December 2, 2012). إن تعلم المهارات الأساسية لقراءة المعلومات لا شك أنه سيساعد الطلبة على الالتحاق بالجامعة بكفاءة أعلى، ولكن ما سيتحتم عليهم أن يتحدثوا بشأنه فيما هو لاحق من مراحل حياتهم ذو طبيعة مختلفة.

التعليم المستمر

إن حكاية سقراط وهو على فراش الموت موثقة في مقالة إيتالو كالفينو «Why Read the Classics» في كتاب The Uses of Literature . وهو يشير إلى نسخة مشكوك بمصداقيتها حول اللحظات الأخيرة لسقراط من قبل الكاتب الروماني إيميل كيوران، والترجمة مأخوذة من The Uses of Literature.

المراجع

Adler, Eve. Vergil’s Empire: Political Thought in the Aeneid. Lanham, MD: Row- man and Littlefield, 2003.

Agamben, Giorgio. Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience.Translated by Liz Heron. New York: Verso, 1993.

———. The Open: Man and Animal. Translated by Kevin Attell. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2004.

———. Potentialities. Translated by Daniel Heller-Roazen. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1999.

———. The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans. Translated by Patricia Dailey. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2005.

Ahbel-Rappe, Sara, and Rachana Kamtekar, eds. A Companion to Socrates. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.

Ansell-Pearson, Keith. Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life. London: Routledge, 2002.

Arendt, Hannah. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

———. “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing.” In Men in Dark Times. Translated by Clara Winston and Richard Winston, 3-31. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.

Arnett, Jeffrey. “Emerging Adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties.” American Psychologist 55, no. 5 (2000): 469-80.

Astington, Harris J., Paul L. Harris, and David R. Olson, eds. Developing Theo- ries of Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Atkins, Peter, Ian Gordon Simmons, and Brian K. Roberts, eds. People, Land, and Time: The Relations between Landscape, Culture, and Environment. London: Arnold, 1998.

Atkinson, James, and David Sices, eds. Machiavelli and His Friends: Their Personal Correspondence. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1996.

Badiou, Alain. Saint Paul: The Foundation of Universalism.
Translated by Ray Brassier. Palo Alto, CA: Stanford University
.Press, 2003

Baker, Alan R. H., ed. Geography and History: Bridging the Divide.
.Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Baker, Alan R. H., and Mark Billinge, eds. Period and Place:
Research Methods in Historical Geography. Cambridge: Cambridge
.University Press, 1982

Baker, Keith Michael. Inventing the French Revolution. Cambridge:
.Cambridge University Press, 1990

Bannon, Cynthia J. The Brothers of Romulus: Fraternal “Pietas” in
Roman Law, Literature, and Society. Princeton, NJ: Princeton
.University Press, 1997

Barbieri, Marcello, ed. Introduction to Biosemiotics: The New
.Biological Synthesis. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2007

Barnard, G. William. Living Consciousness: The Metaphysical Vision
.of Henri Bergson. Albany: State University of New York Press, 2011

Barrett, James. Staged Narrative: Poetics and the Messenger in
.Greek Tragedy. Berkeley: University of California Press, 2002

Barry, John M. Roger Williams and the Creation of the American
.Soul: Church, State, and the Birth of Liberty. New York: Viking, 2012

Baxter, Stephen. Ages in Chaos: James Hutton and the Discovery of
.Deep Time. New York: Forge, 2004

Beasley-Murray, George Raymond. Baptism in the New Testament.
.Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962

Beckett, Samuel. “Dante . . . Bruno . . . Vico . . . Joyce” (1929). In
Modernism: An Anthology, edited by Lawrence Rainey, 1061-72.
.Malden, MA: Wiley- Blackwell, 2005

Three Novels: Molloy, Malone Dies, The Unnamable. New .———
.York: Grove Press, 2009

Beiser, Frederick, ed. The Cambridge Companion to Hegel.
.Cambridge: Cam- bridge University Press, 1993

.Hegel. New York: Routledge, 2005 .———

Belfiore, Elizabeth S. Murder among Friends: A Violation of Philia in
.Greek Tragedy. Oxford: Oxford University Press, 2000

Benjamin, Andrew, and Peter Osborne, eds. Walter Benjamin's
.Philosophy: Destruction and Experience. London: Routledge, 1994

Benjamin, Walter. "The Destructive Character." In Reflections:
Essays, Apho- risms, Autobiographical Writings, edited by Peter
.Demetz, 301-3. New York: Schocken, 1986

Theses on the Philosophy of History." In Illuminations:" .———
Essays and Reflections, edited by Hannah Arendt, translated by
.Harry Zohn, 253-64. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1968

Bergson, Henri. Creative Evolution (1907). Edited by Keith Ansell-
Pearson, Michael Kolkman, and Michael Vaughan. Translated by
.Arthur Mitchell. Basingstoke, UK: Palgrave MacMillan, 2007

Duration and Simultaneity (1922). Translated by Leon .———
.Jacobson. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1965

Henri Bergson: Key Writings. Edited by Keith Ansell-Pearson .———
.and John Mullarkey. New York: Continuum, 2002

Matter and Memory (1896). Translated by N. M. Paul and W. .———
.S. Palmer. New York: Zone Books, 1991

Berkowitz, Roger, Thomas Keenan, and Jeffrey Katz, eds. Thinking
in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics. New York:
.Fordham University Press, 2009

Berlin, Isaiah. Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder. Edited by Henry Hardy. Princeton, NJ: Princeton University .Press, 2000

Bernstein, J. M. “Tragedy.” In The Oxford Handbook of Philosophy and Literature, edited by Richard T. Eldridge, 71-94. Oxford: Oxford .University Press, 2009

Berry, Jessica. Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition. .Oxford: Oxford University Press, 2011

Bertman, Stephen, ed. The Conflict of Generation in Ancient Greece .and Rome. Amsterdam: Grüner, 1976

Bevington, David. Shakespeare’s Ideas: More Things in Heaven and .Earth. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008

Shakespeare: The Seven Ages of Human Experience. 2nd .——— .ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2005

Birmingham, Peg. Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility. Bloomington: Indiana .University Press, 2006

Bishop, Paul, ed. Nietzsche and Antiquity: Reaction and Response .to the Classical Tradition. Rochester, NY: Camden House, 2004

Biss, Mavis Louise. “Arendt and the Theological Significance of .Natality.” Phi- losophy Compass 7, no. 11 (2012): 762-71

Blank, G. Kim. Wordsworth and Feeling: The Poetry of an Adult .Child. Cran- bury, NJ: Associated University Presses, 1995

Bock, Gisela, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, eds. Machiavelli .and Republicanism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

Boddice, Rob, ed. Anthropocentrism: Humans, Animals, .Environments. Leiden, Netherlands: Brill, 2011

.Bogin, Barry. The Growth of Humanity. New York: Wiley-Liss, 2001

Patterns of Human Growth. 2nd ed. Cambridge: Cambridge .——— .Univer- sity Press, 1999

Bonnefoy, Yves. The Act and the Place of Poetry: Selected Essays. Edited and translated by John Naughton. Chicago: University of .Chicago Press, 1989

ed. Greek and Egyptian Mythologies. Translated under the ,——— direction of Wendy Doniger. Chicago: University of Chicago Press, .1992

New and Selected Poems. Edited by John Naughton and .——— Anthony Rudolf. Translated by Galway Kinnell, Anthony Rudolph, Richard Pevear, Emily Grosholz, John Naughton, and Richard .Stamelman. Chicago: Univer- sity of Chicago Press, 1995

.Pierre écrite. Paris: Mercure de France, 1965 .———

The Present Hour. Translated by Beverly Bie Brahic. .——— .Calcutta: Seagull Books, 2013

Second Simplicity: New Poetry and Prose, 1991-2011. .——— Translated by Hoyt Rogers. New Haven, CT: Yale University Press, .2012

Words in Stone. Translated by Susanna Lang. Amherst, MA: .——— .Univer- sity of Massachusetts Press, 1976

Booth, Wayne, ed. The Art of Growing Older: Writers on Living and .Aging. Chi- cago: University of Chicago Press, 1996

Borren, Marieke. “Amor Mundi: Hannah Arendt’s Political Phenomenology of the World.” PhD dissertation, University of .Amsterdam, 1997

Bowen-Moore, Patricia. Hannah Arendt's Philosophy of Natality. .Basingstoke, UK: Macmillan, 1989

Bowler, Peter J., and Iwan Rhys Morus. Making Modern Science: A .Historical Survey. Chicago: University of Chicago Press, 2005

Boym, Svetlana. Another Freedom: The Alternative History of an .Idea. Chicago: University of Chicago Press, 2010

Brennan, Teresa, ed. Between Feminism and Psychoanalysis. .London: Routledge, 1989

Brisson, Luc. Plato the Myth Maker. Edited and translated by Gerald .Naddaf. Chicago: University of Chicago Press, 1998

Bromhall, Clive. The Eternal Child: How Evolution Has Made .Children of Us All. London: Ebury Press, 2003

Brown, Gillian. The Consent of the Governed: The Lockean Legacy in Early American Culture. Cambridge, MA: Harvard University .Press, 2001

Brown, Guy. The Living New: The New Sciences of Death, Ageing, .and Immor- tality. Basingstoke, UK: Macmillan, 2008

Brownlee, Kevin. "Dante and the Classical Poets." In The Cambridge Compan- ion to Dante, 2nd ed., edited by Rachel Jacoff, 141-60. .Cambridge: Cam- bridge University Press, 2007

Buck-Morss, Susan. Hegel, Haiti, and Universal History. Pittsburgh, .PA: Pitts- burgh University Press, 2009

Buhle, Mary Jo, Feminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis. Cambridge, MA: Harvard University Press, .2009

Bunge, Marcia JoAnn, ed. The Child in Christian Thought. Grand .Rapids, MI: Eerdmans, 2001

Bunge, Marcia JoAnn, Terence E. Fretheim, and Beverly Roberts Gaventa, eds. The Child in the Bible. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.

Burke, Patrick. Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes. New York: Fordham University Press, 2002.

Burke, Peter. Vico. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Buxton, Richard, ed. From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought. Oxford: Oxford University Press, 2001.

———. Imaginary Greece: The Contexts of Mythology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. Myths and Tragedies in Their Ancient Greek Contexts. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Caldwell, Richard S. The Origins of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Calvino, Italo. Mr. Palomar. Translated by William Weaver. New York: Har- court Brace Jovanovich, 1985.

———. The Uses of Literature. Translated by Patrick Creagh. New York: Har- court Brace Jovanovich, 1986.

Caputo, John D., and Linda Martin Alcoff, eds. St. Paul among the Philosophers. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

Cardwell, Donald. Wheels, Clocks, and Rockets. New York: W. W. Norton, 2001. Originally published as The Norton History of Technology (1994).

Casey, Edward S. The Fate of Place: A Philosophical History. Berkeley: University of California Press, 1997.

Cavell, Stanley. “The Avoidance of Love: A Reading of King Lear.” In Must We Mean What We Say?, rev. ed., 267-356. Cambridge: .Cambridge University Press, 2002

Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare. Rev. .——— .ed. Cam- bridge: Cambridge University Press, 2003

Finding as Founding: Taking Steps in Emerson’s“ .——— ‘Experience.’” In Emerson’s Transcendental Etudes, edited by David Justin Hodge, 110-40. Palo Alto, CA: Stanford University Press, .2003

.Caws, Mary-Anne. Yves Bonnefoy. Boston: Twayne, 1984

Champlin, Jeffrey. “Born Again: Arendt’s ‘Natality’ as Figure and Concept.” The Germanic Review: Literature, Culture, and Theory 88, .no. 2 (2013): 150-64

Chinn, Sarah E. Inventing Modern Adolescence: The Children of Immigrants in Turn of the Century America. New Brunswick, NJ: .Rutgers University Press, 2009

Cicero. De Senectute, De Amicitia, De Divinatione. Translated by William Fal- coner. Loeb Classical Library (Book 154). Cambridge, .MA: Harvard Uni- versity Press, 1923

Cole, Jennifer, and Deborah Lynn Durham. Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy. .Bloomington: Indiana University Press, 2007

Collingwood, R. G. The Idea of History (1946). Edited by Jan van der .Dussen. Oxford: Oxford University Press, 1994

Collins, Ardis, ed. Hegel on the Modern World. Albany: State .University of New York Press, 1995

Collobert, Catherine, Pierre Destrée, and Francisco J. Gonzalez, eds. Plato's Myths: Studies in the Use and Study of Platonic Myth. .Leiden, Netherlands: Brill, 2012

Cook, John Granger. The Interpretation of the Old Testament in .Greco-Roman Paganism. Peabody, MA: Hendrickson, 2002

Comay, Rebecca. Memory in Hegel and Heidegger. Palo Alto, CA: .Stanford University Press, 2011

Connidis, Ingrid Arnet. Family Ties and Aging. 2nd ed. Thousand .Oaks, CA: Pine Forge Press (Sage), 2010

Conrad, Joseph. Lord Jim: A Tale (1900). New York: Penguin Classics, 2000. Cooper, Stephen. Philip Larkin: Subversive Writer. .Brighton, UK: Sussex Aca- demic Press, 2004

Crow, Christine M. Paul Valéry and the Poetry of Voice. Cambridge: .Cambridge University Press, 1982

d'Alessio, Patrizia, ed. La sinuosité du vivant. Paris: Hermann Éditeurs, 2011. Danesi, Marcel. Cool: The Signs and Meanings of .Adolescence. Toronto: University of Toronto Press, 1994

Forever Young: The Teen-aging of Modern Culture. Toronto: .——— .University of Toronto Press, 2003

Dante. The Divine Comedy. 3 vols.: Inferno, Purgatorio, Paradiso (ca. 1308-1321). Translated by Robert M. Durling and Ronald L. .Martinez. Oxford: Oxford University Press, 1996, 2003, 2010

Daston, Lorraine, and Elizabeth Lunbeck, eds. Histories of Scientific .Observa- tion. Chicago: University of Chicago Press, 2011

Dean, Dennis R. James Hutton and the History of Geology. Ithaca, .NY: Cornell University Press, 1992

Deligiorgi, Katerina. Kant and the Culture of Enlightenment. Albany: .State University of New York Press, 2005

Denevan, William, and Kent Mathewson, eds. Carl Sauer on Culture and Land- scape: Readings and Commentaries. Baton Rouge: .Louisiana State University Press, 2009

Derrida, Jacques. The Beast and the Sovereign, vol. 2. Edited by Michel Lisse, Marie-Louise Mallet, and Ginette Michaud. Translated .by Geoffrey Bennington. Chicago: University of Chicago Press, 2011

Derry, T. K., and Trevor I. Williams. A Short History of Technology from the Earliest Times to AD 1900. Oxford: Oxford University Press, .1961

Descartes, René. Discourse on Method and Meditations on First Philosophy (1637). Translated by D. A. Cress. Indianapolis: Hackett, .1995

Destrée, Pierre, and Fritz Gregor-Herrmann, eds. Plato and the .Poets. Leiden, Netherlands: Brill, 2011

Dewar, Elaine. The Second Tree: Of Clones, Chimeras, and Quests .for Immortality. New York: Carroll and Graf, 2004

Diamond, Jared. Collapse: How Societies Choose to Fail or .Succeed. New York: Penguin, 2005

Dimock, Wai Chee. Through Other Continents: American Literature .across Deep Time. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006

Dodgshon, Robert A. Society in Time and Space: A Geographical Perspective on Change. Cambridge: Cambridge University Press, .1998

Droge, Arthur. Homer or Moses? Early Christian Interpretations of .the History of Culture. Tübingen: Mohr, 1989

Dulles, Avery Cardinal. A History of Apologetics. Eugene, OR: Wipf .and Stock, 1999

Dunn, James D. G., ed. The Cambridge Companion to Saint Paul. .Cambridge: Cambridge University Press, 2003

The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids, MI: .——— Eerdmans, 1998. Durant, Geoffrey. Wordsworth and the Great System: A Study of Wordsworth’s Poetic Universe. Cambridge: .Cambridge University Press, 1970

Durst, Margarete. “Birth and Natality in Hannah Arendt.” Analecta .Husser- liana 79 (2004): 777-97

Eagleton, Terry. Sweet Violence: The Idea of the Tragic. Malden, .MA: Blackwell, 2003

Edelstein, Dan. “Do We Want a Revolution without a Revolution? Reflections on Political Authority.” French Historical Studies 35, no. 2 .(2012): 269-89

.Edmunds, Lowell. Oedipus. Abingdon, UK: Routledge, 2006

Eldridge, Richard. “What Can Tragedy Matter for Us?” In The Persistence of Romanticism, 145-64. Cambridge: Cambridge .University Press, 2001

Eliot, T. S. The Four Quartets (1943). New York: Mariner Books, 1968. Elton, William. King Lear and the Gods. Lexington: University .Press of Kentucky, 1966

Emerson, Ralph Waldo. Emerson’s Antislavery Writings. Edited by Len Gougeon and Joel Myerson. New Haven, CT: Yale University .Press, 1995

Experience” (1844). In The Essential Writings of Ralph“ .——— Waldo Emer- son, edited by Brooke Atkinson. New York: Modern .Library, 2009

The Spiritual Emerson: Essential Writings. Edited by David .———
.M. Robin- son. Boston: Beacon Press, 2003

Fenollosa, Ernest, and Ezra Pound. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: A Critical Edition. Edited by Haun Saussy, Jonathan Stalling, and Lucas Klein. New York: Fordham University .Press, 2008

Ferguson, Everett. Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids, MI: Eerdmans, .2009

Ferri, Sabrina. “Lazzaro Spallanzani’s Hybrid Ruins: A Scientist at Serapis and Troy.” Studies in Eighteenth-Century Culture 43 (2014): .169-96

The Past in Ruins: History and Nature in Eighteenth- and .———
.Early Nineteenth-Century Italy. Forthcoming

Time in Ruins: Melancholy and Modernity in the Pre-“ .———
.(Romantic Natural Picturesque.” Italian Studies (forthcoming, 2014

Feyerabend, Paul Karl. Against Method. 3rd ed. New York: Verso, 1993. Finocchiaro, Maurice. The Galileo Affair: A Documentary .History. Berkeley: University of California Press, 1989

Retrying Galileo, 1633-1992. Berkeley: University of .———
.California Press, 2005

The Routledge Companion to Galileo’s Dialogue. Abingdon, .———
.UK: Rout- ledge, 2013

Fitzgerald, Brian. “Animals, Evolution, Language: Aspects of Whitehead in Italo Calvino’s Palomar.” Spunti e ricerche: Rivista .d’Italianistica 10 (1994): 43-61

Fliegelman, Jay. Declaring Independence: Jefferson, Natural Language, and the Culture of Performance. Palo Alto, CA: Stanford

.University Press, 1993

Foran, John, ed. The Future of Revolutions: Rethinking Radical .Change in the Age of Globalization. New York: Zed Books, 2003

.ed. Theorizing Revolutions. London: Routledge, 1997 ,———

Foran, John, David Lane, and Andreja Zivkovic, eds. Revolution in the Making of the Modern World: Social Identities, Globalization, and .Modernity. Abingdon, UK: Routledge, 2008

Forsyth, Phyllis Young. Atlantis: The Making of Myth. Montreal: .McGill- Queen's University Press, 1980

Foster, Karen. Generation, Discourse, and Social Change. .Abingdon, UK: Routledge, 2013

Foucault, Michel. Introduction to Kant's Anthropology. Edited by Roberto Nigro. Translated by Roberto Nigro and Kate Briggs. Los .Angeles: Semiotext(e), 2008

What Is Enlightenment?" In The Foucault Reader, edited by" .——— .Paul Rabinow, 32-50. New York: Pantheon, 1984

Fowler, W. Warde. The Religious Experience of the Roman People. .London: MacMillan, 1911

Franchi, Stefano. "Palomar, the Triviality of Modernity, and the .Doctrine of the Void." New Literary History 28, no. 4 (1997): 757-78

Frank, Joseph. Responses to Modernity: Essays in the Politics of .Culture. New York: Fordham University Press, 2012

Fraschetti, Augusto. The Foundation of Rome. Edinburgh: Edinburgh .University Press, 2005

Freeman, Charles. Egypt, Greece, and Rome: Civilizations of the Ancient Mediterranean. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, .1996

Freud, Sigmund. “On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love” (1912). In The Freud Reader, edited by Peter Gay, 394-400. New York: W. W. Norton, 1989.

Friedrich, Hugo. Montaigne (1949). Edited by Philippe Desan. Translated by Dawn Eng. Berkeley: University of California Press, 1991.

Frierson, Patrick R. Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Fry, Paul H. Wordsworth and the Poetry of What We Are. New Haven, CT: Yale University Press, 2008.

Fukuyama, Francis. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York: Picador, 2002.

Gallagher, Winifred. New: Understanding Our Need for Novelty and Change. New York: Penguin, 2011.

Gardner, Howard. “Albert Einstein: The Perennial Child.” In Creative Minds: An Anatomy of Creativity Seen through the Lives of Freud, Einstein, Picasso, Stravinsky, Eliot, Graham, and Gandhi, 87-136. New York: Basic Books, 1993.

Garnsey, Peter, and Richard Saller. The Roman Empire: Economy, Society, and Culture. Berkeley: University of California Press, 1987.

Gauchet, Marcel. The Disenchantment of the World: A Political History of Religion. Translated by Oscar Burge. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Gaustad, Edwin S. Liberty of Conscience: Roger Williams in America. Valley Forge, PA: Judson Press, 1999.

Gee, Henry. In Search of Deep Time: Beyond the Fossil Record to a New History of Life. New York: Free Press, 1999.

Gibbon, Edward. The History of the Decline and Fall of the Roman
Empire (1776-1788). Edited and abridged by David Womersley. New
.York: Penguin, 2001

Gifford, Paul, and Brian Stimpson, eds. Reading Paul Valéry:
.Universe in Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Gill, Stephen, ed. The Cambridge Companion to Wordsworth.
.Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Girard, René. “Collective Violence and Sacrifice in Shakespeare’s
Julius Caesar». Salmagundi 88-89 (Fall 1990-Winter 1991): 399-
.419

Golden, Mark. Children and Childhood in Classical Athens.
.Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1990

.Golding, William. The Lord of the Flies. New York: Penguin, 2011

Golinski, Jan. Making Natural Knowledge: Constructivism and the
.History of Science. Chicago: University of Chicago Press, 1998

Gómez, Juan Carlos. Apes, Monkey, Children, and the Growth of
.Mind. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004

Göncü, Artin, and Suzanne Gaskin, eds. Play and Development:
Evolutionary, Sociocultural, and Functional Perspectives. Hillsdale,
.NJ: Lawrence Eribaum, 2007

Goppelt, Leonhardt. Typos: The Typological Interpretation of the Old
.Testament in the New (1939). Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982

Gould, Stephen Jay. Ever Since Darwin: Reflections in Natural
.History. New York: W. W. Norton, 1992

Ontogeny and Phylogeny. Cambridge, MA: Harvard .———
.University Press, 1977

———. Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Gower, Barry. Scientific Method: A Historical and Philosophical Introduction. Abingdon, UK: Routledge, 1997.

Grandazzi, Alexandre. The Foundation of Rome: Myth and History. Translated by Jane Marie Todd. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

Greene, Robert W. Searching for Presence: Yves Bonnefoy's Writings on Art. Amsterdam: Rodopi, 2004.

Gregory, Derek, Ron Martin, and Graham Smith, eds. Human Geography: Society, Space, and Social Science. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

Greidanus, Sydney. Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Grimal, Nicolas. A History of Ancient Egypt. Oxford: Wiley-Blackwell, 1992. Grundtvig, Birgitte, Martin McLaughlin, and Lene Waage Petersen, eds. Image, Eye, and Art in Calvino. London: Legenda, 2007.

Guelke, Leonard. Historical Understanding in Geography: An Idealist Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Guerlac, Suzanne. Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

Hafner, Katie, and Matthew Lyon. Where Wizards Stay Up Late: The Origins of the Internet. New York: Simon and Schuster, 1998.

Hagestad, Gunhild O., and Peter Uhlenberg. "The Social Separation of Old and Young: A Root of Ageism." Journal of Social Issues 61,

.no. 2 (2005): 343-60

Hall, Granville Stanley. Adolescence: Its Psychology and Its Relation to Physiology, Anthropology, Sex, Crime, Religion, and Education. 2 .vols. New York: D. Appleton, 1904

Hall, Stephen. Merchants of Immortality: Chasing the Dream of .Human Life. New York: Houghton Mifflin, 2003

Hall, Timothy L. Separating Church and State: Roger Williams and .Religious Liberty. Bloomington: Indiana University Press, 1998

Harrison, Robert Pogue. “America: The Struggle to Be Reborn.” New .York Review of Books, October 25, 2012, 64-68

The Book from Which Our Literature Springs.” New York“ .——— .Review of Books, February 9, 2012, 40-45

The Dominion of the Dead. Chicago: University of Chicago .——— .Press, 2003

Emerson: The Good Hours.” New York Review of Books,“ .——— .October 28, 2010, 25-28

Forests: The Shadow of Civilization. Chicago: University of .——— .Chicago Press, 1992

The Magic of Leopardi.” New York Review of Books,“ .——— .February 10, 2011, 34-38

Toward a Philosophy of Nature.” In Uncommon Ground:“ .——— Rethinking the Human Place in Nature, edited by William Cronon, .447-60. New York: W. W. Norton, 1996

Hartman, Geoffrey H. The Unremarkable Wordsworth. Minneapolis: .University of Minnesota Press, 1987

Hassan, Salem Kadhem. Philip Larkin and His Contemporaries: An .Air of Authenticity. Basingstoke, UK: Macmillan, 1988

Headrick, Daniel. Technology: A World History. Oxford: Oxford .University Press, 2009

Hegel, G. W. F. Introduction to the Philosophy of History (1840). .Translated by Leo Rauch. Indianapolis, IN: Hackett, 1988

Phenomenology of Spirit (1807). Translated by A. V. Miller .——— with an analysis by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, .1977

Heidegger, Martin. “The Age of the World Picture” (1938). In The Question Concerning Technology and Other Essays. Translated by .William Lovitt, 115-54. New York: Harper and Row, 1977

Being and Time (1927). Translated by Joan Staumbaugh. .——— .Albany: State University Press of New York, 1996

The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, .——— Solitude. Translated by William McNeil and Nicholas Walker. .Indianapolis: Indiana University Press, 1995

An Introduction to Metaphysics (1935). Translated by Ralph .——— .Manheim. New Haven, CT: Yale University Press, 1959

Hellholm, David, Tor Vegge, Oyvind Norderval, and Christer Hellholm, eds. Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. 3 vols. Berlin: Walter de Gruyter, .2011

Higgins, Kathleen Marie. “Rebaptizing Our Evil: On the Revaluation of All Values.” In A Companion to Nietzsche, edited by Keith Ansell-.Pearson, 404-18. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011

Hillgarth, J. N., ed. Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe. Rev. ed. Philadelphia: University of .Pennsylvania Press, 1986

Hinchman, Lewis P. Hegel’s Critique of the Enlightenment.
.Gainesville: University Presses of Florida, 1984

Hochberg, Ze’ev. Evo-Devo of Child Growth: A Treatise on Child
.Growth and Human Evolution. New York: Wiley-Blackwell, 2012

Holte, R. “Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy
According to Saint Justin’s Apologies.” Studia Theologica 12, no. 1
.(1958): 109-68

Hopkins, Gerard Manley. Gerald Manley Hopkins: The Major Works.
.Edited by Catherine Phillips. Oxford: Oxford University Press, 2002

Horn, Cornelia B., and John W. Martens, eds. Let the Little Children
Come to Me: Childhood and Children in Early Christianity.
.Washington, DC: Catholic University of America Press, 2009

Huttenlocher, Peter R. Neural Plasticity: The Effects of Environment
on the Development of the Cerebral Cortex. Cambridge, MA:
.Harvard University Press, 2002

Huxley, Aldous. AMer Many a Summer Dies the Swan (1939).
.Chicago: Ivan R. Dee, 1993

.Irwin, Terence. Plato’s Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1995

Ivanov, Sergey. Holy Fools in Byzantium and Beyond. Translated by
.Simon Franklin. Oxford: Oxford University Press, 2006

Jacoff, Rachel, and Jeffrey Schnapp, eds. The Poetry of Allusion:
Virgil and Ovid in Dante’s Commedia. Palo Alto, CA: Stanford
.University Press, 1991

Jaeger, Werner. Paideia: The Ideals of Greek Culture. Translated by
.Gilbert Highet. Oxford: Oxford University Press, 1986

Jensen, Anthony K., and Helmut Heit, eds. Nietzsche as Scholar of
.Antiquity. London: Bloomsbury, 2014

Jones, Colin, and Dror Wahrman, eds. The Age of Cultural
Revolutions: Britain and France, 1750-1820. Berkeley: University of
.California Press, 2002

Kant, Immanuel. Perpetual Peace and Other Essays. Translated by
.Ted Humphries. Indianapolis, IN: Hackett, 1983

Kaplan, Louise J. Adolescence: The Farewell to Childhood. New
.York: Simon and Schuster, 1995

Kelly, Michael G. Strands of Utopia: Spaces of Poetic Work in
.Twentieth-Century France. London: Legenda, 2008

Kett, Joseph F. Rites of Passage: Adolescence in America, 1790 to
.the Present. New York: Basic Books, 1977

Kilby, Karen. Karl Rahner: Theological Philosophy. London:
.Routledge, 2004

Kirkham, Victoria, and Armando Maggi, eds. Petrarch: A Critical
Guide to the Complete Works. Chicago: University of Chicago Press,
.2009

Kirkpatrick, Robin, ed. English and Italian Literature from Dante to
.Shakespeare. London: Longman, 1995

Kittler, Friedrich. Discourse Networks 1800/1900. Translated by
Michael Metteer and Chris Cullens. Palo Alto, CA: Stanford
.University Press, 1990

Gramophone, Film, Typewriter. Translated by Geoffrey .———
Winthrop- Young and Michael Wutz. Palo Alto, CA: Stanford
.University Press, 1999

Literature, Media, and Information Systems. Edited by John .———
.Johnston. Abingdon, UK: Routledge, 2012

Optical Media. Translated by Anthony Enns. Cambridge, UK: .———
.Polity Press, 2009

Kitto, H. D. F. Greek Tragedy. Abingdon, UK: Routledge Classics, 2011. Klatch, Rebecca E. A Generation Divided: The New LeM, the New Right, and the 1960s. Berkeley: University of California Press, .1999

Kleijwegt, Marc. Ancient Youth: The Ambiguity of Youth and the Absence of Adolescence in Greco-Roman Society. Amsterdam: J. C. .Gieben, 1991

Konner, Melvin. The Evolution of Childhood: Relationships, Emotion, .Mind. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010

Koselleck, Reinhart. “Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution.” In Futures Past: On the Semantics of Historical Time. Translated by Keith Tribe, 43-57. Rev. ed. New York: Columbia .University Press, 2013

Kramnick, Jonathan. “Against Literary Darwinism.” Critical Inquiry 37, .no. 2 (Winter 2011): 315-47

Kranzberg, Melvin, and Carroll W. Pursell, eds. Technology in .Western Civilization. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1967

Kraut, Richard. Socrates and the State. Princeton, NJ: Princeton .University Press, 1987

Krell, David Farrell. Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy. .Bloomington: Indiana University Press, 1992

Derrida and Our Animal Others. Bloomington: Indiana .———
.University Press, 2013

Kuhn, Thomas. The Structure of Scientific Revolutions: 50th .Anniversary Edition. Chicago: University of Chicago Press, 2012

Kull, Kalevi. “Jakob von Uexküll: An Introduction.” Semiotica 134 (2001): 1-59. Laes, Christian. Children in the Roman Empire: .Outsiders Within. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

Lampe, Peter. From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries. Translated by Michael Steinhauser. London: .Continuum, 2003

Landy, Joshua, and Michael Saler, eds. The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in the Rational Age. Palo Alto, CA: Stanford .University Press, 2009

Larkin, Philip. Collected Poems. Edited by Anthony Thwaite. New .York: Farrar, Straus, and Giroux, 2004

Lawlor, Leonard. The Challenge of Bergsonism. London: Continuum, 2004. Lawrence, D. H. Phoenix: The Posthumous Papers of D. H. .Lawrence. 2 vols

Edited by Edward McDonald (vol. 1), Warren Roberts and Harry T. .Moore (vol. 2). London: Heinemann, 1936, 1958

Selected Poems. Edited by Keith M. Sagar. New York: .——— .Penguin, 1986

Lear, Jonathan. “Allegory and Myth in Plato’s Republic.” In The Blackwell Guide to Plato’s Republic, edited by Gerasimos Santas, .25-43. Malden, MA: Black- well, 2006

Leiter, Brian. The Routledge Guidebook to Nietzsche on Morality. .London: Routledge, 2002

Leopardi, Giacomo. Canti. Translated by Jonathan Galassi. New .York: Farrar, Straus, and Giroux, 2010

Zibaldone. Edited by Michael Caesar and Franco d’Intino. .——— Translated by Kathleen Baldwin, Richard Dixon, David Gibbons, Ann

Goldstein, Gerard Slowey, Martin Thom, and Pamela Williams. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2013.

Lewis, Martin K., and Karen E. Wigen. The Myth of Continents: A Critique of Metageography. Berkeley: University of California Press, 1997.

Lilla, Mark. G. B. Vico: The Making of an Antimodern. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Louden, Robert B. Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature. Oxford: Oxford University Press, 2011.

———. Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Luft, Sandra Rudnick. Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

Luther, Martin. Commentary on Galatians. Translated by Jay P. Green Sr.

Lafayette, IN: Sovereign Grace Publishers, 2001.

———. Martin Luther's Basic Theological Writings. 3rd ed. Edited by Timothy F. Lull and William R. Russell. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

Machamer, Peter, ed. The Cambridge Companion to Galileo. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Machiavelli, Niccolò. Discourses on Livy (1531). Translated by Leslie J. Walker and revised by Brian J. Richardson. New York: Penguin Classics, 2003.

———. The Prince (1532). Translated by Tim Parks. New York: Penguin, 2009.

MacMahon, Darrin. Divine Fury: A History of Genius. New York: .Basic Books, 2013

MacMullen, Ramsay. Christianity and Paganism in the Fourth to .Eighth Centuries. New Haven, CT: Yale University Press, 1997

MacMullen, Ramsay, and Eugene Lane, eds. Paganism and Christianity, 100-425 CE: A Sourcebook. Minneapolis, MN: Fortress .Press, 1992

Maier, Pauline. American Scripture: Making the Declaration of .Independence. New York: Knopf, 1997

Malpas, Jeff. Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in .the Topology of Being. Cambridge, MA: MIT Press, 2012

Heidegger’s Topology: Being, Place, World. Cambridge, MA: .——— .MIT Press, 2006

Mannheim, Karl. “The Problem of Generations.” In Essays on the Sociology of Knowledge (1936). In Collected Works of Karl .Mannheim, 5:276-320. Abingdon, UK: Routledge, 2000

Marmion, Declan, and Mary E. Hines, eds. The Cambridge Companion to Karl Rahner. Cambridge: Cambridge University Press, .2005

Mazzotta, Giuseppe. The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico. Princeton, NJ: Princeton University .Press, 1999

The Worlds of Petrarch. Durham, NC: Duke University .——— Press, 1999. McClellan, James E., III, and Harold Dorn. Science and Technology in World History: An Introduction. 2nd ed. Baltimore, MD: .Johns Hopkins University Press, 2006

McKinney, Michael L., ed. Heterochrony in Evolution: A .Multidisciplinary Approach. New York: Plenum Press, 1988

McKinney, Michael L., and Ken McNamara. Heterochrony: The Evolution of Ontogeny. New York: Plenum Press, 1991.

McNamara, Ken, ed. Evolutionary Change and Heterochrony. Chichester, UK: Wiley, 1995.

McNeil, Ian, ed. An Encyclopedia of the History of Technology. London: Routledge, 1990.

McNeil, Ian, and Lance Day, eds. Biographical Dictionary of the History of Technology. London: Routledge, 1996.

Mendelsohn, Daniel. Gender and the City in Euripides's Political Plays. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Miller, Perry. Roger Williams: His Contribution to the American Tradition.Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1953.

Minois, Georges. History of Old Age: From Antiquity to Renaissance. Translated by Sarah Hanburg Tenison. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Mitchell, Andrew. The Fourfold: Reading the Late Heidegger. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2014.

———. Heidegger among the Sculptors: Body, Space, and the Art of Dwelling. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2010.

Mitchell, Juliet. Psychoanalysis and Feminism. New York: Basic Books, 2000.

Montagu, Ashley. Growing Young. 2nd ed. Westport, CT: Greenwood, 1989. Montague, Charles. Disenchantment. New York: Brentano's, 1922. Montaigne, Michel de. The Complete Essays (1580). Translated by M. A. Screech. New York: Penguin Classics, 2003.

Montgomery, Robert E. The Visionary D. H. Lawrence: Between Philosophy and Art. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Morrison, Donald R, ed. The Cambridge Companion to Socrates. .Cambridge: Cambridge University Press, 2011

Mosès, Stéphane. The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem.Translated by Barbara Harshav. Palo Alto, CA: Stanford .University Press, 2009

Most, Glenn. “From Logos to Mythos.” In From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought, edited by Richard .Buxton, 25-50. Oxford: Oxford University Press, 2001

Generating Genres: The Idea of the Tragic.” In Matrices of“ .——— Genre, edited by Mary Depew and Dirk Obbink, 15-35. Cambridge, .MA: Harvard University Press, 2000

ed. and trans. Hesiod: Theogony, Works and Days, ,——— Testimonia. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard .University Press, 2006

Mumford, Lewis. Technics and Civilization (1934). Chicago: .University of Chicago Press, 2010

Nagy, Gregory. Greek Mythology and Poetics. Ithaca, NY: Cornell .University Press, 1990

Najemy, John. Between Friends: Discourses of Power and Desire in the Machiavelli-Vettori Letters of 1513-1515. Princeton, NJ: .Princeton University Press, 1993

ed. The Cambridge Companion to Machiavelli. Cambridge: ,——— .Cambridge University Press, 2010

Naughton, John. The Poetics of Bonnefoy. Chicago: University of .Chicago Press, 1984

Natov, Roni. The Poetics of Childhood. Abingdon, UK: Routledge, 2006. Neffe, Jürgen. Einstein: A Biography. Translated by Shelley .Frisch. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2007

Nehamas, Alexander. The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault. Berkeley: University of California Press, 1998.

———. Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Neils, Jenifer, and John Howard Oakley, eds. Coming of Age in Ancient Greece: Images of Childhood from the Classical Past. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.

Neuhouser, Frederick. Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Nietzsche, Friedrich. Basic Writings of Nietzsche. Edited and translated by Walter Kaufmann. Rev. ed. New York: Random House, 2011.

———. The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.

———. The Portable Nietzsche. Edited and translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin, 1977.

Nightingale, Andrea. Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

———. "On Wandering and Wondering: "Theôria" in Greek Philosophy and Culture." Arion 9 (2001): 23-58.

———. Spectacles of Truth in Classical Greece. Theoria in Its Cultural Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

North, Michael. Novelty: A History of the New. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Nussbaum, Martha. "Humans and Other Animals: The Neo-Stoic View Revised." In Upheavals of Thought: The Intelligence of

Emotions, 89-138. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Oakes, Timothy S., and Patricia L. Price, eds. The Cultural Geography Reader. Abingdon, UK: Routledge, 2008.

O'Keefe, John. "Typology." In A Dictionary of Jewish-Christian Relations, edited by Edward Kessler and Neil Wenborn, 431. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

O'Keefe, John J., and R. R. Reno. Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretations of the Bible. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005.

Owen, David. Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason. Abingdon, UK: Routledge, 1994.

Pacey, Arnold. The Maze of Ingenuity: Ideas and Idealism in the Development of Technology. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

———. Technology in World Civilization: A Thousand-Year History. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

Pacione, Michael, ed. Historical Geography: Progress and Prospect. London: Croom Helm, 1987.

Palmer, Richard. Such Deliberate Disguises: The Art of Philip Larkin. London: Continuum, 2008.

Pappas, Nickolas. The Routledge Guidebook to Plato and the Republic. Abingdon, UK: Routledge, 1995.

Parker, Sue Taylor, and Michael McKinney, eds. Origins of Intelligence: The Evolution of Cognitive Development in Monkeys, Apes, and Humans. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999.

Peace, Richard. Conversion in the New Testament: Paul and the Twelve. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition. Vol. 1, The Emergence of
.the Catholic Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1971

Perloff, Marjorie. “How to Read a Poem: W. B. Yeats’s ‘After Long
Silence.’” http://marjorieperloff.com/stein-duchamp-picasso/yeats-
/silence

Peterson, Sandra. Socrates and Philosophy in the Dialogues of
.Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 2011

Picone, Michelangelo. “Dante and the Classics.” In Dante:
Contemporary Perspectives, edited by Amilcare Iannucci, 51-73.
.Toronto: University of Toronto Press, 1997

Plato. The Dialogues of Plato translated into English with Analyses
and Introduc- tions by Benjamin Jowett, MA in Five Volumes. 3rd
.ed., rev. and corrected. Oxford: Oxford University Press, 1892

Selected Myths. Edited by Catalin Partenie. Translated by .———
Robin Waterfield, C. C. W. Taylor, and David Gallop. Oxford: Oxford
.University Press, 2004

Plotz, Judith. Romanticism and the Vocation of Childhood.
.Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2001

Pocock, J. G. A. Barbarism and Religion. Vol. 3, The First Decline
.and Fall. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Poe, Edgar Allan. The Complete Poetry of Edgar Allan Poe. New
.York: Penguin, 2008

Poe, Marshall T. A History of Communications: Media and Society
from the Evolution of Speech to the Internet. Cambridge: Cambridge
.University Press, 2011

Porter, James I. Nietzsche and the Philology of the Future. Palo Alto,
.CA: Stan- ford University Press, 2000

Porter, Stanley E., and Anthony R. Cross, eds. Dimensions of
Baptism: Biblical and Theological Studies. New York: Sheffield
.Academic Press, 2002

Pound, Ezra. The Cantos of Ezra Pound (1934). New York: New
.Directions, 1996

Early Poems. Edited by Thomas Crofts. Mineola, NY: Dover, .———
1996. Prete, Antonio. Finitudine e infinito: Su Leopardi. Milan:
.Feltrinelli, 1998

.Il pensiero poetante. Rev. ed. Milan: Feltrinelli, 2006 .———

Rahner, Karl. Foundations of Christian Faith: An Introduction to the
.Idea of Christianity. New York: Crossroad, 1978

Reeve, C. D. C. “Cephalus, Odysseus, and the Importance of
Experience.” In Blindness and Reorientation: Problems in Plato’s
.Republic, 35-52. Oxford: Oxford University Press, 2013

Socrates in the Apology: An Essay on Plato’s Apology of .———
.Socrates. Indianapolis, IN: Hackett, 1989

Reginster, Bernard. The Affirmation of Life: Nietzsche on
Overcoming Nihilism. Cambridge, MA: Harvard University Press,
.2006

.Rehm, Rush. Greek Tragic Theater. Abingdon, UK: Routledge, 1992

The Play of Space: Spatial Transformation in Greek Tragedy. .———
.Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002

Renger, Almut-Barbara. Oedipus and the Sphinx: The Threshold
Myth from Socrates through Freud to Cocteau. Chicago: University
.of Chicago Press, 2013

Rennie, Nicholas. Speculating on the Moment: The Poetics of Time
and Recurrence in Goethe, Leopardi, and Nietzsche. Göttingen,
.Germany: Wallstein- Verlag, 2005

.Rey, Alain. Révolution: Histoire d’un mot. Paris: Gallimard, 1989

Richards, Robert J. Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior. Chicago: University of Chicago .Press, 1987

The Meaning of Evolution: The Morphological Construction .——— and Ideological Reconstruction of Darwin’s Theory. Chicago: .University of Chicago Press, 1992

The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle .——— over Evolutionary Thought. Chicago: University of Chicago Press, .2008

Rohman, Carrie. “On Singularity and the Symbolic: The Threshold of the Human in Calvino’s Mr. Palomar,” Criticism 51, no. 1 (Winter .2009): 63-78

Rokem, Freddie. “One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx.” In Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes, edited by Galit Hasan-Rokem and David .Shulman, 255-70. Oxford: Oxford University Press, 1996

Rollison, Rob. “Going, Going, by Philip Larkin.” The Poetry Room website, May 29, 2012. http://thepoetryroom.com/2012/05/29/going- /going-by-philip-larkin

Rosen, Stanley. “Cephalus and Polemarchus.” In Plato’s Republic: A .Study, 19-37. New Haven, CT: Yale University Press, 2005

Rosier, Isaac. “The Body, Eros, and the Limits of Objectivity in .Calvino’s Palomar.” Italian Quarterly 35 (1998): 23-33

Rossen, Janice. Philip Larkin: His Life’s Work. Iowa City: University .of Iowa Press, 1989

Rowland, Anna Wierda. Romanticism and Childhood: The Infantilization of British Literary Culture. Cambridge: Cambridge

University Press, 2012. Rubenstein, Mary-Jane. Strange Wonder: The Closure of Metaphysics and the

.Opening of Awe. New York: Columbia University Press, 2008

Rudwick, M. J. S. Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution. Chicago: University of Chicago .Press, 2005

Rutherford, R. B. Greek Tragic Style: Form, Language, and .Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 2012

Ryan, Johnny. A History of the Internet and the Digital Future. .London: Reaktion, 2010

Sagar, Keith M. The Art of D. H. Lawrence. Cambridge: Cambridge .University Press, 1966

.D. H. Lawrence: Life into Art. New York: Viking, 1985 .———

Saint-Exupéry, Antoine de. “The Tool.” In Wind, Sand, and Stars (1939). Translated by Lewis Galantière, 41-47. New York: Penguin, .1966

Salaquarda, Jörg. “Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition.” In The Cambridge Companion to Nietzsche, edited by Bernd Magnus and Kathleen Marie Higgins, 90-118. Cambridge: Cambridge .University Press, 1996

Salwak, Dale, ed. Philip Larkin: The Man and His Work. London: .Macmillan, 1989

Schell, Jonathan. “A Politics of Natality.” Social Research 69, no. 2 .(2002): 461-71

Schlesinger, Arthur Meier. The Cycles of American History. New .York: Hough- ton Mifflin, 1999

Schlesinger, Arthur M., Sr. Paths to the Present. New York:
Macmillan, 1949. Schmidt, Dennis J. On Germans and Other
Greeks: Tragedy and Ethical Life. Bloomington: Indiana University
.Press, 2001

Scullard, H. H. A History of the Roman World, 753 to 146 BC (1935).
.Abingdon, UK: Routledge Classics, 2013

Severino, Emanuele. Il nulla e la poesia: Alla fine dell’età della
.tecnica: Leopardi. Milan: Rizzoli, 1990

Shakespeare, William. The Complete Pelican Shakespeare. 2nd rev.
ed. Edited by Stephen Orgel and A. R. Braunmuller. New York:
.Penguin Classics, 2002

The Complete Works of Shakespeare. 7th ed. Edited by .———
.David Beving- ton. New York: Longman, 2013

Shaw, Ian. The Oxford History of Ancient Egypt. Oxford: Oxford
.University Press, 2000

Shea, William R., and Mariano Artigas. Galileo in Rome: The Rise
and Fall of a Troublesome Genius. Oxford: Oxford University Press,
.2003

Sheehan, Thomas. Karl Rahner: The Philosophical Foundations.
.Athens: Ohio University Press, 1987

Smith, Peter K. “Evolutionary Foundations and Functions of Play: An
Over- view.” In Play and Development: Evolutionary, Sociocultural,
and Functional Perspectives, edited by Artin Göncü and Suzanne
.Gaskin, 21-50. Hillsdale, NJ: Lawrence Eribaum, 2007

Sobolev, Dennis. The Split World of Gerard Manley Hopkins: An
Essay in Semi- otic Phenomenology. Washington, DC: Catholic
.University of America Press, 2011

Sophocles. The Three Theban Plays: Antigone, Oedipus the King, Oedipus at Colo- nus. Translated by Robert Fagles. New York: .Penguin Classics, 1984

Spengler, Oswald. The Decline of the West (1918-1923). Abridged .ed. Oxford: Oxford University Press, 1991

Steiner, Gary. Animals and the Limits of Postmodernism. New York: .Columbia University Press, 2013

Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral .——— .Status, and Kinship. New York: Columbia University Press, 2008

Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of .——— Animals in the History of Western Philosophy. Pittsburgh, PA: .University of Pittsburgh Press, 2005

.Steiner, George. Antigones. Oxford: Clarendon Press, 1984

Sternberg, Robert, ed. Wisdom: Its Nature, Origins, and .Development. Cam- bridge: Cambridge University Press, 1990

Stevens, Wallace. The Collected Poems of Wallace Stevens. New .York: Knopf, 1990

Stewart, Jack. The Vital Art of D. H. Lawrence: Vision and .Expression. Carbon- dale: Southern Illinois University Press, 1999

Stiegler, Bernard. Taking Care of Youth and the Generations. Translated by Stephen Barker. Palo Alto, CA: Stanford University .Press, 2010

Stojkovic, Tijana. “Unnoticed in the Casual Light of Day»: Philip .Larkin and the Plain Style. Abingdon, UK: Routledge, 2006

Strauss, William, and Neil Howe. Generations: The History of .America’s Future, 1584 to 2069. New York: Harper Collins, 1991

Strong, Tracy B. Nietzsche and the Politics of Transfiguration.
.Berkeley: Univer- sity of California Press, 1975

Suchantke, Andreas. Eco-Geography: What We See When We Look
at Land- scapes. Translated by Norman Skillen. Great Barrington,
.MA: Lindisfarne Books, 2001

Tagliacozzo, Giorgio, ed. Vico: Past and Present. Atlantic Highlands,
.NJ: Humanities Press, 1981

Tagliacozzo, Giorgio, and Donald Verene, eds. Giambattista Vico's
Science of Humanity. Baltimore, MD: Johns Hopkins University
.Press, 1976

Tanizaki, Jun'ichirō. In Praise of Shadows. Translated by Thomas J.
.Harper and Edward G. Seidensticker. New York: Vintage, 2001

Taylor, Charles. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press,
.1979

A Secular Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, .———
2007. Thompson, E. A. Romans and Barbarians: The Decline of the
.Western Empire. Madison: University of Wisconsin Press, 1982

Toynbee, Arnold. A Study of History. 12 vols. Oxford: Oxford
University Press, 1934-1961. See also the abridgments by D. C.
.(Somervell (Oxford, 1946-47, 1960

Trilling, Lionel. The Liberal Imagination: Essays on Literature and
.Society (1950). New York: New York Review of Books, 2008

Turner, Donald. "Humanity as Shepherd of Being: Heidegger's
Philosophy and the Animal Other." In Heidegger and the Earth:
Essays in Environmen- tal Philosophy, edited by Ladelle McWorther
and Gail Senstad, 144-68. Toronto: University of Toronto Press,
.2009

Turner, Fred. From Counterculture to Cyberculture. Chicago: .University of Chi- cago Press, 2006

Uexküll, Jakob von. A Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning (1934). Translated by Joseph D. .O'Neil. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010

Usher, Abbott Payson. A History of Mechanical Inventions. Rev. ed. .Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954

Vallega, Alejandro A. Heidegger and the Issue of Space: Thinking on Exilic Grounds. University Park: Pennsylvania State University .Press, 2003

Vatter, Miguel. "Natality and Biopolitics in Hannah Arendt." Revista .de Ciencia Politica 26, no. 2 (2006): 137-59

Verene, Donald P. Knowledge of Things Human and Divine: Vico's New Science and Finnegans Wake. New Haven, CT: Yale University .Press, 2003

Vico's Science of Imagination. Ithaca, NY: Cornell University .——— .Press, 1981

Vico, Giambattista. The New Science (1744). Revised and unabridged edition. Translated by Thomas G. Bergin and Max H. .Frisch. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984

Vidal-Naquet, Pierre. The Atlantis Story: A Short History of Plato's Myth. Trans- lated by Janet Lloyd. Exeter, UK: University of Exeter .Press, 2007

Villa, Dana, ed. The Cambridge Companion to Hannah Arendt. .Cambridge: Cambridge University Press, 2000

Vlastos, Gregory. Socrates, Ironist and Moral Philosopher. .Cambridge: Cam- bridge University Press, 1991

———. Socratic Studies. Edited by Myles Burnyeat. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Warrior, Valerie. Roman Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Weber, Max. The Sociology of Religion (1920). Translated by Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press, 1963.

Weigel, Sigrid. "Sounding Through—Poetic Difference—Self-Translation: Hannah Arendt's Thoughts and Writings between Different Languages, Cultures, and Fields." In German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933, edited by Eckart Goebel and Sigrid Weigel, 55-79. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

Wendel, Susan. "Interpreting the Descent of the Spirit." In Justin Martyr and His Worlds, edited by Sara Parvis and Paul Foster, 95-103. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

———. Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr. Leiden, Netherlands: Brill, 2011.

Werckmeister, O. K. "Walter Benjamin's Angel of History, or the Transfigura- tion of the Revolutionary into the Historian." Critical Inquiry 22 (1996): 239-67. Reprinted in Peter Osborne, ed., Walter Benjamin: Modernity (Abingdon, UK: Routledge, 2005).

West-Eberhard, Mary-Jane. Developmental Plasticity and Evolution. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Wetherbee, Winthrop. The Ancient Flame: Dante and the Poets. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.

White, Hayden. The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory 1957-2007. Edited by Robert Doran. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2010.

———. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1973.

Wiles, David. Mask and Performance in Greek Tragedy: From Ancient Festival to Modern Experimentation. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Wills, Gary. Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence. New York: Houghton Mifflin, 1978.

———. Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America. New York: Simon and Schuster, 1992.

Wilson, Douglas B. The Romantic Dream: Wordsworth and the Poet of the Unconscious. Lincoln: University of Nebraska Press, 1993.

Winterer, Caroline. The Culture of Classicism: Ancient Greece and Rome in American Intellectual Life, 1780-1910. Baltimore, MD: Johns Hopkins Uni- versity Press, 2002.

Wohlfarth, Irving. "No-Man's-Land: On Walter Benjamin's 'Destructive Char- acter.'" Diacritics 8 (1978): 47-65.

Woloch, Alex. The One vs. the Many. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Wood, Allen. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

———. "Kant and the Problem of Human Nature." In Essays on Kant's Anthropology, edited by Brian Jacobs and Patrick Kain, 38-59. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Wood, Gordon S. The Creation of the American Republic: 1776-1787. Chapel Hill: University Press of North Carolina, 1969.

Wood, Sharon. "The Reflections of Mr. Palomar and Mr. Cogito: Italo Calvino and Zbigniew Herbert." MLN 109, no. 1 (1994): 128-41.

Woodard, Roger D., ed. The Cambridge Companion to Greek .Mythology. Cam- bridge: Cambridge University Press, 2007

Wordsworth, William. Fenwick Notes. Electronic edition edited by Jared Curtis. Humanities-Ebooks.co.uk. Originally published in 1993 by Bristol Classical Press

The Major Works, including The Prelude. Edited by Stephen .——— .Gill. Oxford: Oxford University Press, 2008

Worms, Frédéric. Bergson ou les deux sens de la vie. 2nd ed. Paris: PUF, 2013. Worthen, John, Mark Kinkead-Weekes, and David Ellis. The Cambridge Biog-raphy of D. H. Lawrence. 3 vols. Cambridge: .Cambridge University Press, 1992, 1996, 1998

Xie, Ming. Ezra Pound and the Appropriation of Chinese Poetry. New .York: Garland, 1999

Yeats, W. B. The Collected Works of W. B. Yeats. Vol. 1, The Poems. .2nd ed. Edited by Richard J. Finneran. New York: Scribner, 1997

Young-Bruehl, Elizabeth. Hannah Arendt: For Love of the World. 2nd .ed. New Haven, CT: Yale University Press, 2004

Zak, Gur. Petrarch’s Humanism and the Care of the Self. Cambridge: .Cambridge University Press, 2010

Zelditch, Miriam. Beyond Heterochrony: The Evolution of .Development. New York: Wiley-Liss, 2001

Žižek, Slavoj. “The Politics of Truth or Alain Badiou as a Reader of Saint Paul.” In The Ticklish Subject: The Absent Center of Political .Ontology, 127-70. New York: Verso, 1999

Table of Contents